

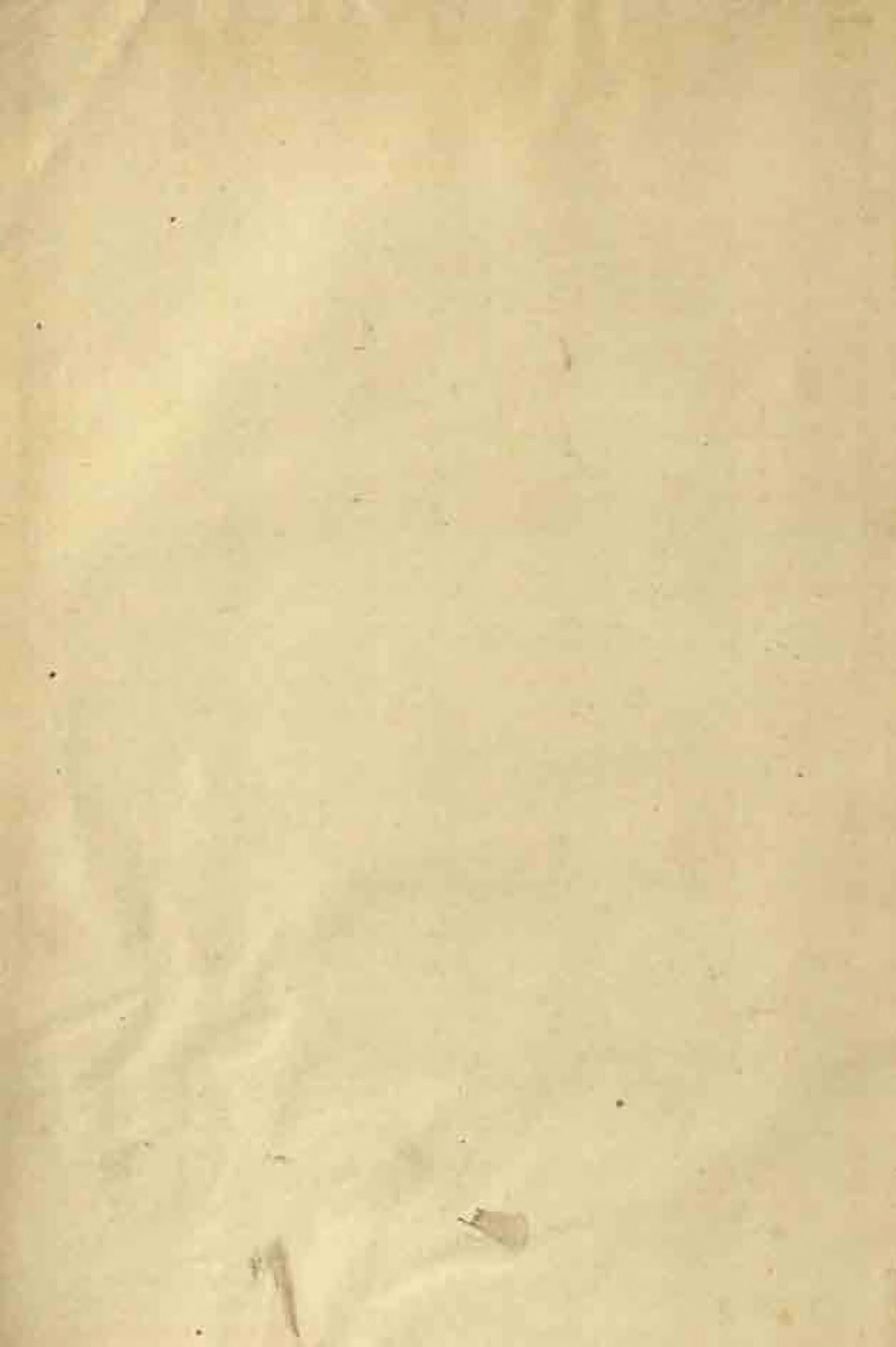
GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 31607

CALL No. 063.05/Nac

D.G.A. 79





Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften
zu Göttingen.

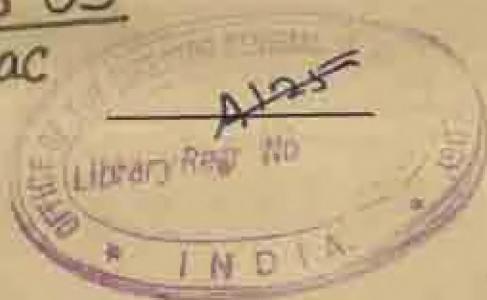
31607

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

063.05

Nac



Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1916.

(133)

CENTRAL ANTHROPOLOGICAL
LIBRARY DELHI

Acc. No. 31607

Date 31-5-57

Call No. 063.087 Nac

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften
zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1915.

	Seite
Bousset, W., Eine jüdische Gebetsammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen	435
Kahle, P., Das Krokodilspiel (Li'b et-Timsāh), ein ägyptisches Schattenspiel nach alten Handschriften und modernen Aufzeich- nungen herausgegeben und bearbeitet	288
Littmann, E., Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste	1
Lütke mann, L., und A. Rahlfs, Hexaplarische Randnoten zu Isaia 1—16 aus einer Sinai-Handschrift herausgegeben . .	Beilage
Meyer, W., Der Rythmus des Placidus-Eustasius	226
Morsbach, L., Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überliefe- rung	137
Oldenberg, H., Zur Religion und Mythologie des Veda . . .	167
— — II. Folge	361
— Zur Geschichte des Tristubh. Mit einem Exkurs: Zur Behand- lung des anlautenden -i und -u im Rgveda	490
Rahlfs, A., Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche .	28
— Kleine Mittheilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen . .	404

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung am 16. Januar 1915.

I.

Text und Übersetzung.

Während meines zweiten Aufenthalts in Syrien als Mitglied der Princeton University Archaeological Expedition 1904/1905 habe ich auch einiges Material zur Volkskunde, Literatur und Sprachgeschichte des heutigen Syriens und seiner Grenzgebiete gesammelt. Freilich ließen mir meine epigraphischen Aufgaben nur wenig Zeit für diese Arbeit übrig. Auch mußte ich, da mir selbst die Muße dazu fehlte, die meisten neuarabischen Lieder und Erzählungen mir von einem unserer Diener in arabischer Schrift aufzeichnen lassen, und nachher hatte ich nicht mehr Gelegenheit, sie mit ihm durchzusprechen. Dieser Diener war Buṭrus Ibrāhīm aus der Nähe von Jerusalem, derselbe, der mir die „Arabischen Beduinenerzählungen“ (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 2, 3, 1908) kopierte.

Aus dem gesammelten Material habe ich hier fünf Prosatexte ausgewählt, von denen vier aus der Gegend östlich und südlich vom Haurān stammen, während einer am nördlichen Wüstenrande erzählt wurde. Ich gebe zunächst Text und Übersetzung und werde in einer weiteren Mitteilung einen sprachlichen und sachlichen Kommentar vorlegen.

I.

قصه عن أمير عرب

نقلتها عن درزي اسمه أبراهيم من بلد ملج وقد نقلتها حسب ما
كان يلفظها

5 القصه هذه في

حق الله وأعلم في هنالك أميرها الأمير كان اسمه أحمد والوخي اسمه
علي وعلى هذا الوصي اسمه أحمد والو كمان بنت. الأمير أحمد كان الو
سبع أولاد أزغير من اسمه أمغاس. وكان لها [أ] سبع أولاد اخت اسمها
أحمده.

لرجع لآخر الأمير أحمد علي. هذا علي كان كريم يذبح من الطرش 10
من أولوا وتالي وطل اثنعشر سنه فرد منزل لا يرحل ولا يروح ولا يجي لامنو
قطع كل طرشو وأصبح فقير ما عندو شي. العربان التي كانت تآزله مع علي
زعلت مترو واجتمعوا مع بعض يتشاورون كيف يعملوا حتى يتخلصوا من
علي. فقر رأيهم أن يروحوا لعند علي ويقولوا لو حتى يقصدوا الغزو يوم
طلع الصبح أوطر المهباش عند علي التمنت العربان سويه وأجوا إلى الشق 15
عند علي. بعد ما شربوا قهوه قالوا يا أمير علي صار لك اثنعشر سنه وأنت
تأزل فرد مطرط واحد لا يوم غزوه ولا يوم مغزاه علامك يا أمير قاعد. انسيبت
يا أمير اتولا لنا فلاحه ولا زرع نعيش مثو ولا لنا معيشه الا من الله وأظهر
خيلنا فقوم يا أمير علي خيلنا نقصد باب الله الكريم علنا نكسب شي نعيش
عيالنا. قال الأمير علي استهدوا بالحير أيجوز باكر علي الغزو. وللقوا حالكم 20
باكر أن شاء الله. قامت العربان عاها الراي أنهم باكر يقصدون الغزو هذا
النهار وللقوا حالهم وأخذوا معهم زواده لهم وأخيلهم أوي الصبح — تصبحون
علي خير — قصدوا باب الله الكريم علي الغزو والأمير علي في أولهم. مشوا
أول يوم وتالي يوم ثالث يوم جابهم الله أعرب عندهم عرس. فتنكروا بالكلام في
ها الأيهر الثلاثة كانت العرب تسرق الشعير من مخلاية فرس الأمير علي 25
أولئك لكي تشعف فرس الأمير أويستقط في يد القوم ويذبحوه. هاذي كانت
لليلة التي عملوها حتى يموت الأمير علي. أوتبرأحو من شرو.
لرجع للعرب عند ما أجوا على القوم الذين عندهم عرس وأخيل عمر
بغار بالرماح التامه والطرش غرق الأبيوت فغارت عرب الأمير علي على

I.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich nach der Erzählung eines Drusen mit Namen Ibrahim aus dem Dorfe Melah aufgeschrieben; und zwar habe ich sie aufgeschrieben genau so, wie er sie aussprach.

Dies ist die Geschichte.

Bei Gott, wisse, da war dort ein Emir. Dieser Emir hieß Imhammed; und er hatte einen Bruder, der hieß 'Ali. Und dieser 'Ali hatte einen Jungen, der hieß Imhammed; er hatte aber auch eine Tochter. Der Emir Imhammed hatte sieben Söhne, deren jüngster Imghamis hieß. Und diese sieben Söhne hatten eine Schwester; die hieß Ihmêda.

Wenden wir uns nun zu dem Bruder des Emir Imhammed, zu 'Ali. Dieser 'Ali war freigebig; er schlachtete von [seinem] Vieh zuerst und dann immerfort. So blieb er zwölf Jahre an ein und derselben Stelle, ohne zu wandern, ohne zu gehen und ohne zu kommen, bis daß er all sein Vieh geschlachtet hatte, und er eines Morgens arm aufwachte, ohne Besitz. Die Araber, die bei 'Ali zelteten, wurden zornig auf ihn, und sie versammelten sich mit einander und berieten, wie sie es machen sollten, daß sie den 'Ali los würden. Da ergab sich als ihr Beschluß, man solle zu 'Ali gehen und ihm sagen, sie wollten zum Ghazu ausziehen. Als es Morgen ward und der Kaffeehörser bei 'Ali gestampft wurde, da trafen die Araber zusammen und kamen ins Gastzelt zu 'Ali. Nachdem sie Kaffee getrunken hatten, sprachen sie: „O Emir 'Ali, du zeltest nun schon zwölf Jahre lang an ein und derselben Stelle. [Bei dir] giebt's keinen Tag einen Raubzug, keinen Tag einen Feldzug. Warum, o Emir, sitztest du so da? Hast du vergessen, o Emir, daß wir weder pflügen noch säen, so daß wir davon leben könnten, und daß wir unseren Lebensunterhalt nur Gott und den Rücken unserer Rosse verdanken? Drum auf, o Emir 'Ali, laß uns zum Tore des gütigen Gottes ziehen; vielleicht erbeuten wir etwas, womit wir unsere Kinder ernähren.“ Emir 'Ali antwortete: „Lasset euch zum Guten leiten! Morgen mag es zum Ghazu gehen. Rüstet euch auf morgen, so Gott will!“ Da erhoben sich die Araber auf den Beschluß hin, daß sie am nächsten Tage zum Ghazu ziehen würden. Am selben Tage aber rüsteten sie sich und holten sich Wegzebrung für sich und für ihre Rosse. Und am nächsten Morgen — möge euch ein guter Morgen bescheert sein! — zogen sie zum Tor des gütigen Gottes auf den Raubzug; der Emir 'Ali [ritt] an ihrer Spitze. So zogen sie den ersten Tag und den zweiten Tag. Am dritten Tag aber führte sie Gott zu einem Stamm, bei dem eine Hochzeit war. Ich habe vergessen euch zu erzählen, daß in diesen drei Tagen die Araber die Gerste aus dem Futtersack des Pferdes des Emir 'Ali gestohlen hatten. Das [hatten sie getan], damit das Pferd des Emirs schwach würde und er in die Hände der Feinde fiels und die ihn töten sollten. Dies war die List, die sie eronnen hatten, damit Emir 'Ali stürbe und sie sich nicht mehr mit ihm zu plagen brauchten.

Wenden wir uns zu den Arabern. Als sie zu dem Volke kamen, bei dem Hochzeit war, während die Reiter mit den langen Lanzen ein Kampfspiel aufführten und die Herden westlich von den Zelten waren, da stürzten sich die Araber des Emir 'Ali auf die Herden und raubten sie. Die Hirten

الطرش ونهبتو صاحبت الرعيان على الخيل وصار الغريز من كل جهة الخيل
 انلى بتشارد في الميدان لحقت الطرش ورجعتو من الغزو واخذت تذبح في
 عرب الامير على ومن الجملة كحبت الامير على. لما شافت العرب ان الامير
 اندبح انهزموا خاسرين لا راحين اورجعوا بالليل والتنعير. يوم رجعوا لاقى
 ابن الامير على احمد ليشوف شو كاسبين. يوم لاقى وجد القم خاسرين 5
 وان ابو الامير على مذبح. هاذيكه الساعه صار يبكي وينوح على ابو واقام
 لو عزا حسب عادته العربان. بعد ما خلس عزا ابو جفتو كل العربان لامتو
 صقي وحدو فشاقت الدنيا عليه اوصار مختار. يوم من الايام دخلت عليه
 اختو والا هو يبكي قالت لو علامك ياخو تبيكي. قوم خليتنا فزوج لعند عينا
 الامير احمد قال لها اخوها زين يا خيى. في الصباح تلقى يوم — تصبحون 10
 على خير — جاب ها الناقة الجريه الى كائن باقيه عنده من كل مال ابو
 وحط عفشو عليها وقصد باب الرحيم لعند عمو. اخذ مدة ايام اولياى
 لامتو شب على عمو. هناك نصب خربوشو حد بيت عمو. بعد ما نصب
 الخربوش دخل على بيت عمو على المقعد واعترف هو اوعمو. عمو انشدو عن
 احوالو اوعن خيو الامير على. فقال احمد يجاوب عمو يا عمو خيك الامير 15
 على الذبح وكل عربانو شردت وخلتني وحد والا اليوم جابى قاصدك يا عمو
 الامير حتى تعجل لي شغله اعتاش انا واختي عنده يا امير. فقام الامير احمد
 وقبل ابن اخيه وقال لو اهلا وسهلا باين الاخ مالى كلو على حسابك انت
 واختك وهكذا اقام احمد عند عمو بقى اول مدة مثل طيف عند عمو.
 ولكن بعد من صار يسرح من الطرش يحرسو من الغزو وبلى على هذه الحال 20
 مدة سنتين.

قلنا كان لامير احمد سبع اولاد وابنة والاينه اسمها احميده. هذه
 احميده لما شافت ابن عمو احمد اسمحبت لو اوصارت تعزو وتكرم. يوم
 من الايام اختلت في واية وصارت تدلل عليه وتقول لو انها تحبو وعو قال
 لها انا احبك يا احميده من اول لحظ شفتك فيها وما كنت استرجى ان 25
 اظهر ذلك. فقالت لو ان كنت تحبني روح لايوى واظلمني منو على اصير
 لك حرمه بالخلال. فودعها احمد او عند المساء راج لعمو الامير احمد وطلب
 احميده مردس انو لما رضى عمو يعطيه فصار احمد يتوجه على عمو فا صار

schrannen nach den Reitern. [Sofort] kam Hilfe von allen Seiten. Die Reiter, die ihr Spiel aufführten auf dem Kampfplatze, folgten den Herden und nahmen sie den Räubern wieder ab. Und sie begannen unter den Arabern des Emir 'Ali ein Blutbad anzurichten, und unter anderen töteten sie auch den Emir 'Ali. Als die Araber sahen, daß Emir 'Ali getötet war, flohen sie, besiegt und ohne Beute, und kehrten jammervoll und elend heim. Wie sie heimkehrten, kam ihnen der Sohn des Emir 'Ali, Imhammed, entgegen, um zu sehen, was sie erbeutet hätten. Als er sie traf, fand er, daß sie besiegt waren und daß sein Vater, der Emir 'Ali, getötet war. Da begann er zu weinen und um seinen Vater zu klagen, und er machte eine Trauerfeier für ihn nach der Sitte der Araber. Nachdem er die Trauerfeier für seinen Vater beendet hatte, mieden ihn alle Araber, bis er ganz für sich allein übrig blieb. Da ward ihm die Welt enge, und er wußte nicht, was er tun sollte. Eines Tages nun kam seine Schwester zu ihm herein, wie er gerade weinte. Sie sprach zu ihm: „Bruder, warum weinst du? Laß uns doch zu unserem Oheim, dem Emir Imhammed, gehen!“ Ihr Bruder antwortete ihr: „Gut, mein Schwesterchen!“ Am Morgen des nächsten Tages — möge euch ein guter Morgen beschoert sein! — brachte er die rüddige Kamelin da, die ihm noch übrig geblieben war von all dem Besitz seines Vaters. Und er lud sein Gepäck auf sie und zog — auf dem Wege zum Tor des Barnherzigen — zu seinem Oheim. Er brauchte eine Reihe von Tagen und Nächten, bis er bei seinem Oheim ankam. Dort stellte er seine Hütte neben dem Zelte seines Oheims auf. Nachdem er die Hütte aufgestellt hatte, trat er in das Zelt seines Oheims, in das Fremdengemach, ein, und er wurde mit seinem Oheim bekannt. Sein Oheim fragte ihn nach seinem Ergehen und nach seinem [eigenen] Bruder, dem Emir 'Ali. Da antwortete Imhammed seinem Oheim und sprach: „Oheim, dein Bruder, der Emir 'Ali, ist getötet, und sein ganzer Stamm ist geflohen und hat mich allein gelassen. Heute komme ich nun, um mich an dich zu wenden, o Oheim Emir, daß da mir ein Mittel verschaffst, durch das ich und meine Schwester bei dir leben können, o Emir!“ Da erhob sich der Emir Imhammed und küßte seinen Neffen und sprach zu ihm: „Herzlich willkommen sei des Bruders Sohn! Mein ganzes Vermögen steht dir und deiner Schwester zur Verfügung“. So blieb nun Imhammed bei seinem Oheim. Zuerst wollte er als Gast bei seinem Oheim. Aber danach begann er die Herden zu hüten und vor den Räubern zu schützen. Auf diese Art blieb er etwa zwei Jahre.

[Früher] haben wir berichtet, daß der Emir Imhammed sieben Söhne und eine Tochter hatte, und daß die Tochter Imēda hieß. Als diese Imēda ihren Vetter Imhammed sah, gewann sie ihn lieb, und sie begann, ihn zu ehren und ihn auszuzeichnen. Eines Tages nun war sie mit ihm allein; da begann sie ihm Blicke der Liebe zuzuwerfen und ihm zu sagen, daß sie ihn lieb habe. Er antwortete ihr: „Auch ich, o Imēda, liebe dich seit dem ersten Augenblicke, da ich dich geschaunt. Aber ich wagte nicht, dir's zu offenbaren“. Da erwiderte sie ihm: „Wenn du mich liebst, geh zu meinem Vater und halt um mich an bei ihm. Vielleicht werde ich dir dann zur rechtmäßigen Gattin“. Dann nahm Imhammed Abschied von ihr, und am Abend ging er zu seinem Oheim Imhammed und hielt um Imēda's Hand an. Aber sein Oheim wollte [sie] ihm nicht geben. Nun begann Imhammed seinen Oheim zu bitten; doch es nutzte nichts.

فأيده. بعدئذ راح لعند حميده واخبرها كيف ان ابوها مش راضى
 يعطيها الو وشورايله يا بنت العم قالت نو عندى الراى اذا كان ابوى لا
 يعطينى لك ان تخطفنى وتهرب يا ولد العمر الى امير عرب اقوى من ابوى
 وابوى لا يقدر ان يلحقنا لعندو فتتزوجنى يا احمد بالخلال لا بالحرام.
 اتفق معها عاها الراى وصار يتربص الفرصة حتى تخطفها ويهرب¹⁾. ليده من 5
 الليالى وانعرب فابىن قام احمد قد خربوش وخطف ابنت عمو حميده وهرب
 وصار يقضع النودمان والليل وعشى الليل مع النهار حتى ابعد عن عمو مشى
 عشرة ايام. وهناك اجا عاها الامير فى الليل وطب عندك وتصب خربوشو عند
 الخرايش المنصوبه عند بيت الامير عن اليسار وغر ربحو قدام باب الخربوش
 ودشر الفرس ترى. لامن اصبح الصبح — تصدحون على خير — قام الامير 10
 والتصبت الظهوه على الصبح فى الشقى حسب العاده واجتمعت العربان: لد
 الامير لطفى ها الخربوش منصوب والريح قدامها اوفا الفرس سارحه ترى. نادى
 عيدو واسمو رضى قال لو روح لعند راضى ها الخربوش اعزمو نيشرب اقهوه.
 فقام العبد اوعل مثل ما قال نو سيدو. يوم وصل العبد رضى الخربوش سلم
 وقال يا طيف تفضل اشرب اقهوه يقول لك سيدى قال لو احمد روح اجى 15
 وراك راح العبد ولكن احمد ما لخطو وما راح. ظل العبد يحى ويروح سبع
 مرات فى المره السابعه قام الامير احمد لما يروح معو فلفظيتو ابنت عمو
 حميده وقالت لو اقعد حتى اعلمك انك انت امير ابن امير لا يصلح لك
 تروح مع عبد حتى يبعث لك حر مثلك مثلو ولما تروح لعند الامير ضع
 عين الشرف فى وجهك لامنك تصوير عن البيت مجدع العصا والت رايع 20
 ابترفع سيفك وابترضى عباتك لامنك تصل الديوان فتقول قواى ها الرجال
 قوك يا امير. بعدئذ الامير يقوم من مطرحو ليقعدك فيد قاقعد مطرحو.
 بعد ما ابترقعد يصب لك قهوه من المشروب منها اخصى تشرب الا يساوى
 لك قهوه جديده. بعدئذ تشرب منها. وما اكملت حميده وصاتها الى ابن
 عموها الا ها الخرج جابى يعزمو لدخل الخرج وبعد ما سلم قال تفضل يا طيف 25
 الامير عازمك لعندو قال لو احمد روح قدامى الخلق. راح الخرج الامير احمد
 قام لبس عباتو وسيفو وقصد لعند الامير وعمل مثل ما علمتو ابنت عمو
 حميده. يوم ابو طب البيت قال قواى ها الرجال قوك يا امير. الامير قام من

1) Wohl Schreibfehler für يهرب.

Darauf ging er zu Ihmēda und erzählte ihr, wie ihr Vater sie ihm nicht geben wolle. „Und was meinst du, o Base?“ Sie antwortete ihm: „Ich meine, wenn mein Vater mich dir nicht geben will, daß du mich entführen sollst, mein Vetter, und zu einem Arabehäuptling fliehen, der stärker ist als mein Vater und zu dem mein Vater uns nicht folgen kann. Dann wirst du mich, o Imhammed, in Ehren freien, nicht in Unehren“. Er war eines Sinnes mit ihr über diesen Plan und begann nach einer Gelegenheit zu spähen, um sie zu entführen und zu fliehen. Eines Nachts nun, als die Araber schliefen, stand Imhammed auf, brach seine Hütte ab, entführte seine Base Ihmēda und floh. Dann durchmaß er Berg und Tal und zog dahin bei Tag und bei der Nacht, bis er von seinem Oheim zehn Tagesreisen weit entfernt war. Dort traf er nun auf diesen Emir da; er hielt dort an und zehlag seine Hütte auf bei den Hütten, die bei dem Zelte des Emirs linker Hand aufgeschlagen waren. Dann pflanzte er seine Lanze auf vor dem Eingang der Hütte und ließ [sein] Pferd weiden. Als es Morgen ward — möge auch ein guter Morgen bescheert sein! — erhob sich der Emir, und der Morgenkaffee wurde im Gastzelt hergerichtet der Sitte gemäß, und die Araber versammelten sich. Der Emir blickte um sich und fand die Hütte da aufgeschlagen und die Lanze vor ihr und das Pferd da frei weidend. Dann rief er seinen Sklaven; der hieß Ragā. Zu dem sagte er: „Geh zu dem Besitzer dieser Hütte da und lad ihn ein, daß er Kaffee trinke!“ Da machte sich der Sklave auf und tat, wie ihm sein Herr geboten hatte. Als der Sklave Ragā bei der Hütte angekommen war, grüßte er und sprach: „O Gast, bitte, trinke [bei mir] Kaffee; so spricht zu dir mein Herr“. Imhammed antwortete ihm: „Gehe, ich werde dir nachkommen“. Der Sklave ging, aber Imhammed folgte ihm nicht und ging nicht fort. Nun fuhr der Sklave fort hin und her zu gehen sieben Mal. Beim siebenten Male erhob sich der Emir Imhammed, um mit ihm zu gehen. Doch seine Base Ihmēda hielt ihn fest und sprach zu ihm: „Bleib sitzen; ich will dich unterweisen. Siehe, du bist ein Emir, der Sohn eines Emirs. Es ziemt sich nicht für dich mit einem Sklaven zu gehen. Zu dir muß er einen Freien schicken, der dir ebenbürtig ist. Wenn du nun zum Emir gehst, so trag einen Blick der Würde in deinem Antlitz. Wenn du dann dem Zelte auf einen Lanzenwurf nahe kommst, so erhebe beim Gehen dein Schwert und laß deinen Mantel schleppen, bis du zur Männerversammlung eintrittst. Dann sage: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir“. Danach wird sich der Emir von seinem Platze erheben, um dich dort sitzen zu lassen. Du setz dich also an seinen Platz; und wenn du dich gesetzt hast, wird er dir von dem Kaffee eingießen lassen, von dem bereits getrunken ist. Du aber hüte dich zu trinken. Erst muß er dir neuen Kaffee machen lassen; dann kannst du davon trinken“. Kaum hatte Ihmēda ihre Unterweisung an ihren Vetter beendigt, da kam der Freie dort an, um ihn einzuladen. Dieser Freie trat ein, und nachdem er begrüßt hatte, sagte er: „Bitte, o Gast, der Emir lädt dich zu sich ein“. Imhammed antwortete ihm: „Geh vor mir, ich werde dir folgen“. Der Freie ging, der Emir Imhammed machte sich drauß und legte seinen Mantel und sein Schwert an. Dann ging er zu dem Emir und tat, wie ihn seine Base Ihmēda unterwiesen hatte. Als er ins Zelt eintrat, sagte er: „[Gott] stärke diese Männer! [Gott] stärke dich, o Emir!“ Der Emir erhob sich von seiner Stätte und ließ Imhammed dort

مطرحو ففقد احمد فيه . بعد حين صبا لو قهوة عتيقه ما رضى يشرب فقال
 الامير ساووا نذخه جديده للظيف . فعلوا وشرب الامير احمد . بعد حين نزل
 على الامير ظيف . الامير ليح جازور وعمل لو غذا وعزم العربان حتى يتعدوا
 مع الظيف وم عا الغداء الا والحيل غاييره عليهم . تركبت جميع العربان
 او حطوا العين بالعين اوركب الامير احمد معهم وحلق الشد والويل وصار
 الوجه للامير احمد وردوا القرش من الحيل التي غارت عليهم بوجه الامير
 احمد والامير احمد رد منهم اربعين فرس ابقاه واعطاهن للامير التي هو
 داخل ظيف عندو . فصارت العرب تغزو والامير احمد معهم وفي كل مرة
 هو ياخذ الوجه على الكل حتى صارت العرب قهايو وتفخر بو . وصاروا يغتوا
 علامير احمد فالحظايه صارت تغني وحمد احمد والبرآده تغني عا احمد
 والشاعر وهكذا صار صيت الامير بين كل العربان . لكن في اربع شبان زعلوا
 واحسدوا من احمد وتشاوروا على قتلو . وم في حا الحكي سمعهم اختيار
 يتشاوروا على قتل احمد فقال لهم ليس حا الحسد صيروا مثل احمد فرسان
 حتى تصير بنات العرب تغني فيكم قوموا روحوا عا الغزو وجيبوا كسب حتى
 يغير صيتكم مثل صيت احمد . الرابع شبان داروا بالخفيه على العربان
 الليله يا عرب ولفوا على الغزو وارسلوا للامير على يقولون لو يا امير على
 الليله الامير احمد مع العربان قاصدين الغزو ولف قاتكه . وهكذا عند
 نصف الليل ركبت العرب للغزو ومشوا عند الصباح الامير على افقد الامير
 احمد ما وجدو بين العرب سأل عنو قال لو الامير احمد يا امير ساخن
 مريض ما قدر يجي معنا .

للأمير على هذا كان في بنت اسمها نجمة الصبح . عذتي لما فاقنت من
 النوم من الصبح وشافت فرس الامير احمد مربوطه امام البيت بعثت وراء
 احمد وكانت تحبو محبه شديده وقالت لو علامكه يا امير محمد ما انت
 رايح للغزو مع ابوي . قل لها ابوك ما كان يغزو الا بشوري . اليوم مش عارف
 شو جدد عليه حتى ما اخبرني وم في هذا الحكي الا والاختيار التي سمع مع
 الشباب الرابعه يتشاوروا عليه داخل واخبرهم بكل القصة . لما سمع الامير
 احمد لادى عندو وركب هو وياه وتبعوا العرب من بعيد وراهم .
 لرجع للامير على وعربو الي ساقم على عرب عندم عرس وكان طرشام

sitzen. Danach goß man ihm alten Kaffee ein; er weigerte sich aber zu trinken. Da sprach der Emir: „Kocht neuen für den Gast!“ Man tat also, und der Emir Imhammed trank. Dann stieg er bei dem Emir als Gast ab. Der Emir ließ ein Kamel schlachten und gab ein Gastmahl für ihn; dazu lud er den ganzen Stamm ein, um mit dem Gaste zu Mittag zu speisen. Während sie nun gerade beim Mittagessen waren, da kamen plötzlich feindliche Reiter dahergestürzt. Alle Araber des Stammes saßen auf, und man richtete Auge auf Auge. Auch Emir Imhammed saß auf zusammen mit ihnen. Nun begann die Niederlage und das Elend. Aber da wandte sich das Glück dem Emir Imhammed zu, und sie nahmen den Reitern, die sie angegriffen hatten, die Herden wieder ab unter der glücklichen Führung des Emir Imhammed. Der Emir Imhammed selbst nahm ihnen als Blutpreis(?) vierzig Pferde ab und gab sie dem Emir, bei dem er als Gast eingekehrt war. Nun begann der Stamm Raubzüge zu machen, zusammen mit dem Emir Imhammed; und jedes Mal pflegte er über alle den Sieg davonzutragen, so daß der Stamm ihn mit Ehrfurcht betrachtete und auf ihn stolz war. Und sie begannen Lieder auf den Emir Imhammed zu singen; die Mädchen beim Holzholen sangen und priesen Imhammed, und die Mädchen beim Wasserholen sangen von Imhammed, und auch der Stammesbarde. So wurde der Ruhm des Emir unter allen Araberstämmen verbreitet. Aber da waren vier junge Leute, die waren zornig und eüdisch auf Imhammed, und sie berieten sich darüber, ihn zu ermorden. Während sie so redeten, hörte ein Greis sie, wie sie darüber berieten, den Emir Imhammed zu ermorden. Da sprach er zu ihnen: „Warum dieser Neid? Werdet doch wie Imhammed tapfere Ritter, so daß die Töchter der Araber von euch singen. Auf, zieht auf den Ghazu und bringt Beute, auf daß euer Ruhm bekannt werde wie der Ruhm des Imhammed“. Die vier jungen Leute gingen heimlich bei den Arabern umher [und sagten:] „Heute Nacht, ihr Araber, rüstet euch zum Ghazu!“ Sie schickten auch zum Emir 'All und ließen ihm sagen: „O Emir 'All, heute Nacht zieht der Stamm mit dem Emir Imhammed auf den Ghazu; rüste dich!“ So ritten um Mitternacht die Araber aus zum Ghazu und zogen dahin. Beim Morgengrauen suchte der Emir 'All den Emir Imhammed, fand ihn aber nicht unter den Arabern. Da fragte er nach ihm. Man antwortete ihm¹⁾: „Der Emir Imhammed, o Emir, ist lieberkrank. Er konnte nicht mit uns kommen“.

Dieser Emir 'All nun hatte eine Tochter; die hieß Nigmet es-Sabb. Als diese am Morgen aus dem Schlafe erwachte und das Pferd des Emir Imhammed vor dem Zelte angebunden sah, schickte sie nach Imhammed. Denn sie war in heißer Liebe zu ihm entbrannt. Und sie sprach zu ihm: „Wie kommt es, o Emir Imhammed, daß du nicht zum Ghazu mit meinem Vater ausgezogen bist?“ Er antwortete ihr: „Dein Vater pflegte nur nach meinem Rat zum Ghazu auszuziehen. Heute weiß ich nicht, was ihn dazu bestimmt hat, mich nicht zu benachrichtigen“. Während sie nun so sprachen, da kam plötzlich der Greis, der die vier jungen Leute gehört hatte, wie sie sich gegen ihn verschworen; er trat ein und berichtete ihnen die ganze Geschichte. Als der Emir Imhammed [dies] gehört hatte, rief er seinen Sklaven; beide saßen auf und folgten den Arabern von weitem.

Wenden wir uns nun zu dem Emir 'All und seinen Arabern, die er gegen einen Stamm führte, bei dem eine Hochzeit war. Während ihre Herden

1) Im Texte ist besser **لو** **قالوا** zu lesen.

سارح وخيل العرب تلعب في الميدان فاجتمعت عرب الامير على كثر
الطربس ونهبتو الرعيان فزعزعت العرب من الميدان وهكذا لحقت للخيل حتى
تروى الطربس لحقوه واشتبكتا الطربس والطعن بين العربيين حتى انغلب عرب
الامير على وثلاثة خياله احاطوا بالامير على. وعوفي وسط الحظير الا ما للخيل
هجم عليهم يصيح ويتأذى ويقول عينك يا امير على روحى فذاك ولا تشمت
به اعداك. وطرب بسيفو للبيان الثلاثة وقتلوا اوخلص الامير على. بعدين
هجم على بقيت العربان وصار يذبح فيهم كما تكذب الغنم حتى الباقية
نزلوا عن خيلهم وسلموا الو فكسب الامير احمد كى طربس ورجع. الامير
على قبل ما وصل الامير احمد نزل عن فرسو ينفط غبار الموت عن وجهه
وقال اشهدوا يا عرب ترى الى قد اعطيت بنى نجمة الصبح لى فكفى اليوم
قالت لو العرب الى فكك هو الامير احمد ما اكملوا كلامهم الا الامير احمد
جاء رحب بو الامير على وقال ترى الى اعطيتك نجمة الصبح يا امير احمد
قال لو هناك يا امير مقبول وانت يا امير اقبل ملى كى ها الطربس وللحال
وهكذا رجعوا. يوم وصل الامير على لبيح ذبايح وقام ها الافراج فى العرب
وساوى عرس للامير احمد عا نجمة الصبح. وبقيت العرب سبعة ايام اولماني
لا تاكل الا من عند الامير على. بعد ما تزوج الامير احمد استراحوا من
الروحان عا الغزو. بعد سنة الله اطعم الامير احمد صى اجت العربان
تبارك وتعالى فيه وهم عندو قالوا والامير على كان حاطر صار لنا مده سنة ما
خرجنا للقنص والصيد خلتنا لروح باكر الصبح. اتفقوا عا ها الراى. نالى يوم
فى الصبح ركبت العربان للصيد وركب معهم الامير على واحمد وهم سايرين فى
البرية شيت ها الارنيه من قدامهم لحقتها الاسلاقيه ومسكتها اخذها
الامير على وقال بالصلاه على محمد من عندو بنت عمر يطنها ناعم مثل ها
الارنيه قال لو الامير احمد انا يا عسى قال لو عسى ما فى نجمة الصبح قال لو
لا والله بنت مى احميده ازين من نجمة الصبح قال الامير على كيف حتى
نشوفها قال لو [[احمد تفضل عشية اشرب قهوه عندها. اتفقوا عا ها الراى
لما رجعوا من الصيد والقنص ميل الامير على مع احمد ليشربو قهوه عند
احميده. دخل الامير احمد على احميده وقال لها يا احميده الامير على ليفنا
بريد يشرب قهوه عندك اعلا وسهلا بالامير قامت فرشت البيت ورفعت

auf der Weide waren und ihre Reiter auf dem Turnierplatze sich tummelten, fielen die Araber des Emir 'Ali über die ganzen Herden her und raubten sie. Die Hirten riefen die Araber vom Turnierplatze zu Hilfe, und die folgten alsbald den Reitern, um die Herden wieder zu erobern. Sie holten sie ein, und es entspann sich ein Kampf mit Hieb und Stoß zwischen den beiden Stämmen, bis die Araber des Emir 'Ali besiegt waren und sogar drei [feindliche] Reiter den Emir 'Ali umzingelten. Während er mitten in der Gefahr war, siehe, da stürzte sich plötzlich der Reiter dort auf sie mit lautem Geschrei: „Um deines Auges willen, o Emir 'Ali; mein Leben dir zum Pfande! Deine Feinde sollen keine Schadenfreude an dir haben“. Dann hieb er mit seinem Schwerte auf die drei Reiter ein und tötete sie; so rettete er den Emir 'Ali. Danach stürzte er sich auf den Rest der feindlichen Araber und schlachtete viele von ihnen hin, so wie Schafe geschlachtet werden. Schließlich stiegen die übriggebliebenen von ihren Pferden und ergaben sich ihm; so erbeutete der Emir Imhammed alle ihre Herden und kehrte um. Der Emir 'Ali stieg, ehe der Emir Imhammed [wieder] ankam, von seinem Pferde ab, schüttelte den Staub des Todes von seinem Antlitz und sprach: „Seid meine Zeugen, o Araber, daß ich meine Tochter Nigmat es-Sabb dem gegeben habe, der mich heute befreit hat!“ Die Araber sprachen zu ihm: „Wer dich heute befreit hat, das ist der Emir Imhammed“. Kaum hatten sie ihre Worte beendet, da kam der Emir Imhammed. Der Emir 'Ali hieß ihn willkommen und sprach: „Siehe, ich habe dir meine Tochter Nigmat es-Sabb zur Frau gegeben, o Emir Imhammed“. Der erwiderte: „Deine Gabe, o Emir, ist willkommen. Und du, o Emir, nimm von mir all diese Herden und diese Beute an“. So kehrten sie heim. Als der Emir 'Ali ankam, ließ er viele Tiere schlachten und ordnete die Freudenfeiern unter dem Stamme an und richtete die Hochzeit des Emir Imhammed mit Nigmat es-Sabb. Die Araber aßen nun sieben Tage und Nächte nur auf Kosten des Emir 'Ali. Nachdem der Emir Imhammed sich vermählt hatte, hörte man auf damit, zum Ohasu auszuziehen. Nach einem Jahre schenkte Gott dem Emir Imhammed einen Sohn; da kamen die Araber zu ihm, um ihm Glück und Segen zu wünschen. Als sie bei ihm waren, sagten sie, während auch der Emir 'Ali zugegen war: „Seit einem Jahre sind wir nicht mehr auf die Jagd gegangen. Laß uns drum morgen früh ausziehen!“ Alle stimmten diesem Plane zu. Am nächsten Morgen früh ritten die Araber auf die Jagd; mit ihnen ritten der Emir 'Ali und Imhammed. Während sie in der Wüste dahinzogen, sprang die Hasin da vor ihnen auf. Die Bracke folgte ihr und packte sie. Da nahm sie der Emir 'Ali und sprach: „O Segen über Mohammed! Wer hat wohl eine Base, deren Leib so zart ist wie der dieser Hasin?“ Der Emir Imhammed rief: „Ich, mein Oheim!“ Jener erwiderte: „Das ist doch nicht etwa Nigmat es-Sabb?“ Er darauf: „Nein, bei Gott, meine Base Immeda ist noch schöner als Nigmat es-Sabb!“ Der Emir 'Ali fragte: „Wie wäre es möglich, sie zu sehen?“ Imhammed antwortete ihm: „Bitte, trink heut Abend Kaffee bei ihr!“ Dieser Plan wurde verabredet. Als sie von der Jagd heimkamen, bog der Emir 'Ali mit Imhammed ab, um bei Immeda Kaffee zu trinken. Der Emir Imhammed trat zu Immeda ein und sprach zu ihr: „O Immeda, der Emir 'Ali ist unser Gast; er will Kaffee bei dir trinken. Der Emir sei uns herzlich willkommen“. Da erhob sie sich, breitete Teppiche im Zelt aus und rich-

العمدان الا والامير علي داخل تأقلت بو. بعدين جانب الطشت
 والنصابونه حتى يغسل. وهو يغسل من كثر ما اندغش من جمالها وقعت
 النصابونه من يده وما عرف بعد ما غسل شرب القهوة. ثم راجع بيتو ولكن
 هاذيك الليلة ما عرف ينام وهو يهدس في احميده وكيف يعمل حتى يخلصها
 من ابن عمها الامير احمد. وهو في تعبها الافكار اجاه فكر ان يرسل
 خلال البرية ويرسل الامير احمد معاه حارس ومعو خمسين فارس. تالي
 يوم نادى في العربان يا عرب باكر ارسلوا طرشكم وحلائكم في البرية. العرب
 سمعت من اميرها وتالي يوم نزل كل الطرش في البرية وبعدين نادى الامير
 محمد وقال لو يا امير احمد قوم وخذ معك خمسين فارس والحق الطرش
 حارس عليها من الغزو. [أ] احمد سمع من هو علي وتوجه مع الخمسين فارس. 10
 من راحوا من هون والامير علي قام وراجع عند احميده. يوم انها شافتو عرفت
 انو جاي يريد انغاينه منها ثا شافت احسن من ان تلافقو لعلها تخلص
 من شرو. لان دخل لاقتو باعلا ومية سهلا. دخل الامير علي وصار يشرح الى
 احميده كيف انو يجيبها وبعدين طلب الغاينه منها. قالت لو احميده تجهل
 يا امير تأشوف برية البيت بلكي في احد قريب وشايفنا. خرجت احميده 15
 وراء البيت ومسكت ود الخيمة وطربت فخذها حتى نزل الدم. بعدين
 دخلت لعند الامير علي وصارت تيمسو واتحجبو واتقول لو معذوره يا امير
 والعذر عند الاجاويد ينقيل. قل لها فرجيني على عذرك. مدت يدها على
 فخذها طيلعت الدم اوخرجتو. بعدين اعذرها وقام ورجع الى بيتو.
 فرجع الى احميده بعد ما راجع الامير علي من عندها كتبت مكتوب 20
 للامير احمد ابن عمها تخبرو مثل ما صار فيها من الامير علي بومت علي
 خيال اعطتو عشرة اربالات كل يوم باريا حتى يوصل المكتوب للامير احمد.
 وكتبت لو في المكتوب خلى طرشك يلاقيك على مرج ابن عامر. وفي الليلة التي
 كتبت المكتوب كان الامير احمد حلمان ان اصبعو النصايبه مقطوعة. في
 الصباح جمع الفرسان الخمسين اوصار يحكي الثم من حلمو قالوا لو باتغار 25
 علينا خيل يا علي معك ساعة من الساعات. اوم في ها للحكي ومثلو الا والخيال
 اتلى معو المكتوب غربي الابيت جاي غاره. لاقاه الامير احمد عرفو سلم عليه
 اخذ المكتوب متوقراه ولثم معناه بكى واتراقصت شواربو ورجع عند الطرش

tete die Zelstangen hoch: da kam auch schon der Emir 'Alī und trat ein. Sie hieß ihn willkommen. Dann brachte sie das Waschbecken und die Seife, damit er sich wasche. Während er sich nun wusch, ward er ganz von ihrer Schönheit berückt, und die Seife fiel ihm aus der Hand. Auch vermochte er nicht, als er sich gewaschen hatte, den Kaffee zu trinken. Darauf ging er zu seinem Zelte; aber in jener Nacht konnte er nicht schlafen, da er immer an Ihmēda dachte und daran, wie er es machen solle, daß er sie ihrem Vetter, dem Emir Imhammed, abwendig mache. Wie er sich nun mit diesen Gedanken quälte, kam ihm der Gedanke, er wolle die Herden in die Wüste schicken und den Emir Imhammed mit ihnen als Wächter senden und fünfzig Reiter zu seiner Begleitung. Am nächsten Tage ließ er unter den Arabern ausrufen: „O Araber, morgen schickt eure Herden, Großvieh und Kleinvieh, in die Wüste!“ Die Araber gehorchten ihrem Emir, und am nächsten Tage zogen alle Herden in die Wüste. Darauf rief er den Emir Imhammed und sprach zu ihm: „O Emir Imhammed, auf, nimm fünfzig Reiter mit dir und folge den Herden, um sie gegen Raubzüge zu schützen“. Imhammed gehorchte seinem Oheim 'Alī und machte sich mit den fünfzig Reitern auf den Weg. Sie also zogen von dort weg; der Emir 'Alī aber machte sich auf und ging zu Ihmēda. Sowie sie ihn erblickte, wußte sie, daß er zu ihr kam, um das Schlechte von ihr zu verlangen. Aber sie wußte keinen besseren Rat, als freundlich zu ihm zu tun; vielleicht würde sie dann vor seiner bösen Absicht gerettet. Als er eintrat, empfing sie ihn mit dem herzlichsten Willkommengruß. Dann ging der Emir 'Alī [ins Zelt] hinein und fing an der Ihmēda auseinander zu setzen, wie er sie liebe. Und darauf verlangte er das Schlechte von ihr. Ihmēda sprach zu ihm: „Warte, o Emir, ich will draußen vor dem Zelt nachschauen, vielleicht ist jemand in der Nähe und sieht uns“. Nun ging Ihmēda hinter das Zelt, ergriff einen Zeltpflock und schlug damit ihren Schenkel, bis das Blut heruntertropfte. Darauf ging sie zu dem Emir 'Alī hinein und begann ihn zu küssen und zu liebkosen. Dann sagte sie zu ihm: „Ich bin entschuldigt, o Emir; und die Entschuldigung wird bei den Edlen angenommen“. Er sprach zu ihr: „Zeige mir deine Entschuldigung!“. Da legte sie ihre Hand an ihren Schenkel, holte das Blut hervor und zeigte es ihm. Darauf entschuldigte er sie, stand auf und kehrte zu seinem Zelt zurück.

Wenden wir uns zu Ihmēda. Als der Emir 'Alī von ihr fortgegangen war, schrieb sie einen Brief an den Emir Imhammed, ihren Vetter, in dem sie ihm berichtete, wie ihr von seiten des Emir 'Alī geschehen war. Dann suchte sie nach einem Reiter, gab ihm zehn Thaler, für jeden Tag einen Thaler, daß er den Brief zum Emir Imhammed bringe. In dem Brief hatte sie ihm auch geschrieben: „Laß deine Herden dich in Merg Ibn 'Amir treffen!“ In jener Nacht, in der sie den Brief schrieb, träumte der Emir Imhammed, daß sein Mittelfinger abgeschnitten sei. Am nächsten Morgen versammelte er die fünfzig Reiter und erzählte ihnen von seinem Traum. Sie sprachen zu ihm: „Es werden Reiter uns oder deinen Oheim zu irgend einer Stunde angreifen“. Während sie solche und ähnliche Reden führten, da kam plötzlich der Reiter, der den Brief trug, westlich von den Zelten eilends an. Der Emir Imhammed kam ihm entgegen, erkannte ihn, begrüßte ihn, nahm den Brief von ihm entgegen, las ihn und verstand seinen Sinn. Er weinte und seine Lippen bebten. Dann kehrte er zu den

قالت لو الفرسان اعلينا يا امير احمد عن حا الخيل عسى خير. قال لهم ما
 في الاخير هذا انقطع حامل. يوم اتوا امسى المسا واجرا الرعيان دار عليهم
 الامير احمد خفيه اوقال لهم انلى متكم بحب الامير احمد يلاقيه ع مرج
 ابن عامر. الرعيان اتفقت معو ع حا الراى وهو قم ركب قرسو اورجع لعند
 اميده لامن شافنو اميده راجع قلت لو يا خير يا احمد قال لها الله لا
 بخير لك. اوظربها بالحقان فصاحت سمعها الامير على اجى يركظ حا
 واخذ احمد لعندو وقال لو ما هو عيب عليك يا احمد تطرب حرمه. قال
 لو ما في باعته لى دخان. الامير على قم ذبح اذبحه اعزم العربان اوعل
 للامير احمد عشاء واتعشوا. يوم اظلم الظلام والامير على اوكل العربان نمت
 قام احمد واجى لعند بنت عمو اميده لقاحا احطره لو من غالى الثمن
 اوخفيف الحمل. فاخذ اميده ركبها وراه على الفرس وانهم فيها ع مرج ابن
 عامر ومن العجله نسي الضى ابن بحمة الصبح فرجعت اميده سرقبت
 الضى من قدام امو وفي نايه وجابتو لابن عموا وهربوا سويه ع مرج ابن عامر.
 نرجع لبحمة الصبح فالت في الليل تا ترطع انها ما لغتو صاحت ع
 العربان ابى مسروق واميده مش في البيت. لامن سمع الامير على ان
 اميده مش في البيت طار الشوار من عينيه اوعل ان احمد ختلف بنت
 عمو والضى فصار يحى في العرب حتى تركب وراء احمد وانرجع لو
 اميده. تركبت العرب والامير على اولم ولحقوا احمد.
 نرجع للامير احمد. وصل لمرج ابن عامر لقي الرعيان صارت واصله
 لهنالك سلمر عليهم وم اخبروه ان سبع خياله امس سألوا عنو. فعرف انهم
 اولاد عمو جانين يفتشوا عليه حتى يقتلوه ويرجعوا اختاتم اميده فانكل على
 الله وقال هو الكريم هو يفكى منهم ومن شرهم. السبع خياله كانوا اولاد عمو.
 لما شافوا طرش الامير احمد ابن عموا الخبوا في الحوش حتى لامنو يحيى
 ويقتلوه. الامير احمد لامنو سبع خير اولاد عمو من الرعيان رجع لعند
 اميده. والندنيا صارت ليل فسهو طول الليل مستعد لقاتله اما اولاد عمو او
 عرب الامير على الى من كل بد تلحقو قبل انظو نام لو سويه وقال لحميده
 تاذبحي الخيل تبهي من النوم. يوم فج الطرا قبلت الخيل عليه سرب سرب

Herden zurück. Die Reiter fragten ihn: „Tu uns kund, o Emir Imhammed, [was ist's] mit diesem Reiter? Hoffentlich Gutes!“ Er antwortete ihnen: „Es ist nur Gutes. Das ist ein Wanderpriester“. Als es nun Abend wurde und die Hirten kamen, ging der Emir Imhammed heimlich bei ihnen umher und sagte zu ihnen: „Wer von euch den Emir Imhammed liebt, der treffe ihn in Merg Ibn 'Amir!“ Die Hirten waren mit ihm über diesen Plan einverstanden. Somit bestieg er sein Roß und kehrte zu Ihmêda zurück. Als ihn Ihmêda heimkehren sah, rief sie ihm zu: „O Glück, o Imhammed!“ Er aber fuhr sie an: „Gott gebe dir kein Glück!“, und schlug sie mit dem Lenkstab. Da schrie sie auf. Es hörte sie aber der Emir 'Ali, und der kam barfuß angelaufen. Er nahm den Imhammed zu sich und sprach zu ihm: „Ist es nicht eine Schmach für dich, o Imhammed, daß du ein Weib schlägst?“ Er antwortete: „Sie hat mir keinen Rausch [entgegen]gesandt!“ Da machte sich der Emir 'Ali dran, ließ ein Tier schlachten, lud die Araber ein und bereitete dem Emir Imhammed eine Abendmahlzeit; dann aßen sie [alle] zu Abend. Als es ganz dunkel geworden war und der Emir 'Ali und alle Araber schliefen, erhob sich Imhammed und ging zu seiner Base Ihmêda. Er fand sie, wie sie ihm alles gerüstet hatte, was schwer an Wert aber leicht an Gewicht war. Dann nahm er Ihmêda, ließ sie hinter sich auf dem Rosse reiten und machte sich mit ihr auf die Flucht nach Merg Ibn 'Amir. In der Eile aber vergaß er den Knaben, den Sohn der Nigmat es-Subh. Da kehrte Ihmêda zurück, stahl den Knaben von seiner Mutter weg, während sie schlief, und brachte ihn ihrem Vetter. Dann flohen sie gemeinsam nach Merg Ibn 'Amir.

Wenden wir uns zu Nigmat es-Subh. Sie wachte in der Nacht auf, um ihren Sohn zu säugen; wie sie ihn aber nicht fand, rief sie in den Stamm hinaus: „Mein Sohn ist gestohlen, und Ihmêda ist nicht im Zelte!“ Als der Emir 'Ali hörte, daß Ihmêda nicht im Zelte sei, sprühten seine Augen Funken, und er wußte [sofort], daß Imhammed seine Base und den Knaben entführt hatte. Dann begann er die Araber anzufeuern, sie sollten hinter Imhammed her reiten und ihn Ihmêda zurück bringen. Alsbald saßen die Araber auf, der Emir 'Ali an ihrer Spitze; und sie verfolgten den Imhammed.

Nun kehren wir zum Emir Imhammed zurück. Er kam in Merg Ibn 'Amir an und fand die Hirten bereits dort vor. Er begrüßte sie, und sie berichteten ihm, daß gestern sieben Reiter nach ihm gefragt hätten. Da wußte er, daß seine Vettern gekommen waren ihn zu suchen und zu töten und ihre Schwester Ihmêda zurück zu holen. Aber er vertraute auf Gott und sprach: „Er ist gnädig, er wird mich vor ihnen und vor ihrer bösen Absicht retten“. Die sieben Reiter waren [wirklich] seine Vettern. Als sie die Herden des Emir Imhammed, ihres Veters, sahen, verbargen sie sich im Gebusch, um ihn, wenn er käme, zu töten. Der Emir Imhammed aber wandte sich, nachdem er den Bericht über seine Vettern von den Hirten gehört hatte, zu Ihmêda zurück. Nun wurde die Welt dunkel, und er wachte die ganze Nacht hindurch, zum Kampfe bereit, sei es gegen seine Vettern oder gegen die Araber des Emir 'Ali, die ihn doch auf jeden Fall verfolgen würden. Vor Tageslicht schlief er ein wenig; aber [vorher] hatte er zu Ihmêda gesagt: „Wenn die Reiter kommen, wecke mich auf“. Als das Tageslicht anbrach, kamen die Reiter in Scharen auf

أحميده خافت تفكير الفرس قدمت عليه وبرأسها فبقتو. يوم أنو لاق تطلع
والا الخيل صارت قريبة منو فتلقى وزحجر مثل الأسد وقال تسمى بصديقي وما
شغتي فعلى يا أحميده. وغار فرسو على الخيل المقلبه. أول ملكان جاب ثلاث
روس خيل لاني ملكان جاب أربع روس وذبح الامير على ولكن فرسو تعبت
وما عادت تركض فهجمت العرب حتى تذبحو فقال لهم امضوا يا عرب تأقلى 5
عما القصيده. اوبعدين الخيل قالت لو العرب تفضل فاركني على الفرج وقال

رَحَلْنَا وَإِنَّا لِنُجِيبُ إِيَّاهُ بِمَرْجٍ إِيَّاهُ

وَأَصَدَّقْنَا بِوَجْهِهِ الْقَوَائِسَ

أَوَّلُ رَدِّهِ عَلَيْكَ يَا أَحْمِيدَ

يَا لِي زَيْقُ الثَّوْبِ بِالْبَدَنِ طَائِسَ 10

فَأَيُّ رَدِّهِ هُنَيْكَ يَا أَحْمِيدَ

فَتَحَنَّنَا الْعَرَبُ وَالْكَبِيرُ الْكَوَائِسَ

وَبَيْنَ أَوْلَادِ عَمِّو حَلِيلَتُو

وَيَكُونُ مَعَهُمْ إِمْعَامِسَ

إِمْعَامِسَ يَهْيِيَنَّ الْخَيْلُ وَأَنَا يَسَارَهَا 15

نَلْعَبُ فَيَلَمُّ لَعِبِ الْفَوَارِسِ 1

ما اكمل الامير احمد القصيده الا واولاد عمو السبعة خرجوا من
مخباتهم وانغفروا لعينك يا احمد وغاروا على العرب وحرموهم حتى اوصلوهم ببوتهم
وجابوا نجمة الصبح من عندهم اولدحو خلقا كثيرا منهم وكسبوا طرش.
بعد من اخذوا ابن عمهم الامير احمد واختهم احميده ونجمة الصبح اورجعوا 20
لعند ابيهم واخبروا كيف كان ابن عمهم في ظيقه وكل ذلك لانو كان يحافظ
على شرف اختهم وان اختهم بعدها بنت مثل ما قرنتهم. الاب لما سمع فرح
الكثير واثم سلم على ابن اخيه [ه]. بعد من عمل لو فرحه وعرس مدة سبعة ايام
وادخلو على احميده فصارت احميده عروس الى احمد بالحلال عن رضى ابيها
وبلى عند عمو. وبعد موت عمو صار الامير مكانو. انتهت 25

1) Die Übersetzung der Verse ist nicht überall ganz sicher; eine Prosa-Übersetzung nebst Worterklärung wird im sprachlichen Kommentar gegeben werden.

ihn zu. Aber Ihmēda scheute sich ihn zu wecken. Da lief sein Roß auf ihn zu und weckte ihn mit seinem Kopfe auf. Sowie er aufwachte, blickte er um sich; da waren auch schon die Reiter nahe bei ihm. Ja, da schrie er auf und brüllte wie ein Löwe und rief: „Du hörst wohl von meinem Ruhm, aber du hast meine Taten noch nicht gesehen, o Ihmēda“. Dann stürzte er sich mit seinem Rosse auf die Reiter vor ihm. Beim ersten Ansturm erbeutete er drei Rosse, beim zweiten Ansturm erbeutete er vier Rosse und erschlug den Emir 'Alī. Aber sein Roß war müde geworden und konnte nicht mehr rennen. Da stürzten sich die Araber auf ihn, um ihn zu töten. Er aber rief ihnen zu: „Wartet, ihr Araber, bis ich dies Lied gesungen habe; dann mögt ihr mich töten!“ Die Araber erwiderten: „Es sei!“ Dann stützte er sich auf seine Lanze und sang:

„Wir ritten und hielten in Merg Ibn 'Amir,
Und wachten vor dräuenden Blicken auf!
Zum ersten Mal galt es um dich, o Ihmēda:
O die du den Kleidsaum mit Ambra durchtränkst!
Zum andern auch galt es um dich, o Ihmēda.
Wir schlugen das Volk und der Feinde Herr. —
Wo sind seine Vettern, die lieben Gefährten?
Und bei ihnen weilt doch Imghāmis, [mein Freund]!
Imghāmis zur Rechten der Ross', ich zur Linken,
Wir spielten bei ihnen manch' Reiterspiel.“

Kaum hatte der Emir Imhammed das Lied beendet, da stürzten auch schon seine sieben Vettern aus ihrem Versteck hervor und riefen: „Um deines Auges willen, o Imhammed!“ Dann stürzten sie auf die Araber und schlugen sie in die Flucht, bis sie sie zu ihren Zelten zurückgetrieben hatten. Sie holten Nigmat es-Suhb von dort hervor, töteten viel Volks von ihnen und erbeuteten Herden. Darauf nahmen sie ihren Vetter, den Emir Imhammed, und ihre Schwester Ihmēda und Nigmat es-Suhb [in ihre Mitte] und kehrten zu ihrem Vater zurück. Sie berichteten, wie ihr Vetter in Not gewesen sei, und alles das nur, weil er über die Ehre ihrer Schwester gewacht hätte, und wie ihre Schwester noch Jungfrau sei, so wie sie von ihnen gegangen sei. Als der Vater [dies] gehört hatte, war er sehr froh. Er erhob sich und begrüßte seines Bruders Sohn. Danach bereitete er ihm ein hochzeitliches Freudenfest sieben Tage lang und vermählte ihn mit Ihmēda: so ward Ihmēda die rechtmäßige Gattin Imhammeds, mit der Einwilligung ihres Vaters. Nun blieb er bei seinem Oheim. Und nach dem Tode seines Oheims ward er Emir an seiner statt. — Ende. —

II.

حكاية عن أمير عرب

نقلتها في ملحق

كان في أمير عرب أوما الأمير الو اربع اولاد او عندو مرة بشل اقول إليها
يا بنت تايه الشور يا بنت تايه الراى. المره قالت لو علامك يا أمير تعابري 3
بابوى ابوى شيخ أو أمير مثلك ليش بتم تقول لى يا بنت تايه الراى. قال لها
الامير بتروحي لعند ابوك وبودع معك عا الامانه لو وها الامانه عا لى كانت
حزيره فان فكها بكون ابوك ما هو تايه الشور وان ما فكها يكون تايه الشور.
قالت لو قول ايش فى ظلال لها قولى لو شو اخف الخفيف او شو اثقل الثقيل
قامت المره اوراحت لعند ابوها وقالت لو ان جوزها دايها بعابرها وبيقول 10
إليها يا بنت تايه الشور واليوم اجيت حتى تفك لى عا الخزيه ان فكيتها
تكون ما انت تايه الشور وانا اتخلص من الميعار قال لها قولى يا ولدى قالت يا
بوى شو اخف الخفيف او شو اثقل الثقيل قال لها هاذى مسأله قيمه يا بنتى
اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص فقامت البنت او حملت حاليها
اورجعت لعند جوزها بتغى او بتزلعت من الفرح. اوى فى الطريق اتلاقت 15
فى اولادها الاربعه. فشافوها فرحانه فالثلاكه الاكبار قالوا امنا فرحانه ببيظهر
جدنا فاكك الخزيه. الزغير قال لا والله ما هو فاككها. فقالوا اليها يا بوى
عسى جدنا فاكك الخزيه. قالت بلا جدكوا فكها. فقالوا كيف فكها يا بوى.
قالت اخف الخفيف القطن واثقل الثقيل الرصاص. طعك الزغير اوقال يا
بوى ما هو هيك فكها. قالت لو كيف يا ميمنى بالله اتفكها لى كيف 20
معناها. قال لها لا افكها حتى تنطمنى فرس اخوى الكبير لانها اتخلصى من
ابوى لما يلحقنى تا يقتلنى. فتوجهت الام على ابنها الاكبر ليعطى فرس
للزغير رطى. بعدين قال الزغير يا بوى اثقل الثقيل الدم واخف الخفيف
الامر اللى لو مشيت فيه اجاوبك الرجال تصرفه. فقامت الامر من عندهم
اتزلعت لعند جوزها. 25

حين شافها قال لها شو بابنت تايه الشور قالت لو لا تقول بابنت تايه
الشور. الخزيه فكها ابوى. قال لها ويش فكها. قالت اخف الخفيف الامر

II.

Geschichte von einem Araberhäuptling.

Die habe ich in Melah aufgeschrieben.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte vier Söhne. Er hatte auch eine Frau, die er immer anredete: „O Tochter des Mannes von irrem Verstand, o Tochter des Mannes von irrer Einsicht!“ Die Frau sagte einst zu ihm: „Warum, o Emir, schmähtst du mich wegen meines Vaters? Mein Vater ist ein Schech und ein Emir wie du! Warum sagst du immer zu mir: ‘O Tochter des Mannes von irrer Einsicht’? Da antwortete ihr der Emir: „Du sollst zu deinem Vater gehen, und ich will dir dies Pfand für ihn mitgeben — dies Pfand aber war ein Rätsel —; wenn er es löst, so ist dein Vater nicht irren Verstandes; wenn er es aber nicht löst, so ist er irren Verstandes!“ Sie erwiderte: „Sprich, was ist das?“ Da antwortete er ihr: „Sprich zu ihm: Was ist das Leichteste des Leichten und was ist das Schwerste des Schweren?“ Die Frau erhob sich, ging zu ihrem Vater und erzählte ihm, daß ihr Gatte sie immer schmähe und sie anrede ‘O Tochter des Mannes von irrem Verstand!’ „Heute aber bin ich zu dir gekommen, damit du mir dies Rätsel auflösest. Wenn du es auflösest, so bist du nicht irren Verstandes, und ich werde von der Schmähung befreit werden“. Er sagte zu ihr: „Sprich, mein Kind!“ Sie erwiderte: „Vater, was ist das Leichteste des Leichten, und was ist das Schwerste des Schweren?“ Er antwortete ihr: „Das ist eine leichte Sache, meine Tochter! Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle, und das Schwerste des Schweren ist das Blei!“ Da erhob sich die Tochter, machte sich auf den Weg und kehrte singend und frohlockend vor Freude zu ihrem Gatten zurück. Während sie unterwegs war, traf sie mit ihrem vier Söhnen zusammen. Die sahen, wie sie fröhlich war, und die drei Älteren sprachen: „Unsere Mutter ist fröhlich. Es ist klar, daß unser Großvater das Rätsel gelöst hat“. Der Jüngste aber sagte: „Nein! bei Gott, er hat es nicht gelöst“. Darauf fragten sie sie: „Mütterchen, hat wohl unser Großvater das Rätsel gelöst?“ Sie antwortete: „Jawohl, unser Großvater hat es gelöst“. Dann fragten sie weiter: „Wie hat er es gelöst, Mütterchen?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist die Baumwolle und das Schwerste des Schweren ist das Blei“. Der Jüngste lächelte und sprach: „Mütterchen, auf die Weise hat er es nicht gelöst“. Sie fragte: „Wie denn, Söhnchen? Bei Gott, löse mir seinen Sion auf!“ Er sagte darauf zu ihr: „Ich werde es nur auflösen, wenn du mir das Pferd meines ältesten Bruders gibst; denn es wird mich vor meinem Vater retten, wenn er mich verfolgt, um mich zu töten“. Da hat die Mutter ihren ältesten Sohn, er möchte sein Pferd dem Jüngsten geben. Der war damit einverstanden. Darauf sprach der Jüngste: „Mütterchen, das Schwerste des Schweren ist das Blut, und das Leichteste des Leichten ist der Befehl, der die Helden unter den Mannen lenkt, wenn sie ihm folgen“. Da ging die Mutter frohlockend von ihnen fort zu ihrem Gatten.

Als er sie sah, rief er ihr zu: „Was ist's mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand?“ Sie antwortete: „Sage nicht ‘mit der Tochter des Mannes von irrem Verstand’! Das Rätsel hat mein Vater gelöst“. Er darauf: „Wie hat der es gelöst?“ Sie erwiderte: „Das Leichteste des Leichten ist der Befehl, nach dem die Helden unter den Mannen gehen

اللى تمشى فيه اجاويد الرجال تصرفه واثقل انتقيل الدم. فقال لها ما
اجيبى فى دربك على العيال. قالت لا. تركها وراح برة. وجد زلمة قال لو روح
بره ببيت العرب وصبح غرو يا عرب اوتعال قول لى يا امير اولادك اتدتحوا.
الزلمة ساوى مثل ما قال لو الامير. امره حين سمعت الصياح خافت ولما
دخل الزلمة اوقال للامير اولادك اتدتحوا صاحبت امره ياوى ابنى اجيبك عليهم 5
امى كنت عندهم. فعرف الامير ان واحد من اولادو اللى شك للزبير وبها
للخيلة اللى عملها عرف انها كانت عند اولادو. فقام ركب فرسو ولحق الاولاد
لما شافوه الاولاد جاى من بعيد عرفوا انو زعلان ليش اخبروا امهم للزبير.
قام الزبير ركب الفرس او عرب لحقوا بوه فقتل الزبير شو بك لاحقنى قال الابو
والله غير الذحك ليش فكيت للزبير لامك ولكن اقف عنده قبل حتى 10
احزرك ها للزبير ان فكيتها ما ذحكك قال الولد قولى يا بوى قال ان اجوك
اثنين حتى يفظوا لهن افظوه عندك كيف بتفك بينهم واحد منهم تحس
والثانى جيد قال الولد بقمير يا بوى من قبات (درايم) الجيد او برطلى الخمس
قال الابو وان اجوك اثنين مناحيس افظوه كيف ابيفظى بمانم قال الولد
حط من مالى او برطلى الاثنين قال الامير وان اجوك الاثنين غابين افظوه 15
ويش تفك بينهم قال الولد الغابين لا يصلوا لعندك ولا لعندى يوتظوا على
الدرب قبل ما بيصلوا لعندك ولعندى. فانبط الامير من جوابات ابنو
الزبير وقال لو ارجع يا ولدى عليك الله وامان الله لا تخاف. يعدين الولد
رجع ويوم روحوا على العرب جمع كل العرب وحط ابنو الزبير امير على كل
العرب بدل منو وذلك لاقولهم. انتهت

und der sie lenkt. Und das Schwerste des Schweren ist das Blut'. Da fragte er sie: „Hast du auf deinem Wege nicht die Kinder getroffen?“ Sie antwortete: „Nein!“. Er verließ sie und ging nach draußen. Dort fand er einen Burschen; zu dem sprach er: „Geh draußen vor die Zelte der Araber und rufe 'ein Ghazu, ihr Araber'. Dann komm und sprich zu mir: 'O Emir, deine Söhne sind erschlagen!'“. Der Bursche tat, wie ihm der Emir geboten hatte. Als aber [seine] Frau den Ruf hörte, geriet sie in Furcht; und als der Bursche hereinkam und zum Emir sagte: „Deine Söhne sind erschlagen!“ schrie die Frau laut auf: „Wehe, gerade noch traf ich sie, gerade noch war ich bei ihnen!“. Da wußte der Emir, daß es einer von seinen Söhnen war, der das Rätsel aufgelöst hatte. Denn durch diese List, die er ersonnen hatte, hatte er erfahren, daß sie bei seinen Söhnen gewesen war. Sofort bestieg er sein Roß und verfolgte [seine] Söhne. Als die Söhne ihn von weitem kommen sahen, wußten sie, daß er zornig war, weil sie ihrer Mutter das Rätsel kundgetan hatten. Der Jüngste stieg sofort auf das Roß und floh. Sein Vater aber verfolgte ihn. Da sprach der Jüngste: „Was ist dir, daß du mich verfolgst?“ Der Vater rief: „Bei Gott, ich will dich totschiagen, weil du deiner Mutter das Rätsel aufgelöst hast. Aber bleib zuerst noch stehen, damit ich dir diese Frage aufgebe. Wenn du sie auflöst, werde ich dich nicht totschiagen“. Der Sohn sagte: „Sprich, mein Vater!“. Jener darauf: „Wenn zwei Leute zu dir kommen, um einen Streit auszufechten bei dir, wie wirst du zwischen ihnen entscheiden, wenn der eine ein armer Teufel, der andere aber ein Vornehmer ist?“ Der Sohn antwortete: „Mein Vater, ich werde von dem Golde des Vornehmen [etwas] nehmen und den armen Teufel zufriedenstellen“. Der Vater fragte weiter: „Und wenn zwei arme Teufel zu dir kommen mit einem Streit, wie wird dann zwischen ihnen entschieden?“ Der Sohn erwiderte: „Dann nehme ich von meinem eigenen Vermögen und stelle beide zufrieden“. Der Emir fragte nun [zum dritten Mal]: „Und wenn zwei Leute, die Beute gemacht haben, zu dir mit einem Streit kommen, wie wirst du dann zwischen ihnen entscheiden?“ Der Sohn entgegnete: „Die Leute, die Beute gemacht haben, kommen weder zu dir noch zu mir, sondern sie vertragen sich unterwegs, ehe sie zu dir oder zu mir gelangen“. Da freute sich der Vater über die Antworten seines jüngsten Sohnes und sprach zu ihm: „Kehre um mein Kind. Mit dir sei Gott und der Schutz Gottes; fürchte dich nicht!“ Darauf kehrte der Sohn um. Als sie nun zum Stamme kamen, versammelte [der Emir] den ganzen Stamm und setzte seinen jüngsten Sohn zum Emir über den ganzen Stamm ein an seiner statt; und das [tat er], weil [jener] verständig war. — Ende. —

III.

حكاية شجرة النايهه.

كان في امير عرب وللامير هذا بنت. في يوم من الايام اجى لعند
الامير لخمير يخبرو الوان كان ما رحل من هذا المطرح القوم الليلة تغزيه هو
وقبيلتو. الامير لان سمع لادى على العرب الرحيل فصارت العرب تهد
بيوتها وترحل وكان رحيلها في الليل. بنت الامير جانبت ذلولها او نوختو
او حطت الباسور على الذلول اوركبت ومشيت مع العرب بقت ماشيه مع
العرب لئلا الليل. بعدين نأمت بها الذلول فا شافت حالها الصبح عند
طلعت الشوء الا في حالها في البريه في ارض امر السرب. بعدين صارت
تبكي. وفي تبكي الاها القلائه شباب كانوا من الصبح طالعين للصيد والقنص
شافوا عا الذلول من بعيد وسمعوا صوت بنت تبكي في ظهور. فصاروا يركضوا عا
الذلول لان وصلوا وجدوا عا البنت وجهها مثل البدر سبحان الله حالها
وصاروا يتقاتلوا عليها. واحد يقول هذا صيدى والثاني صيدى والثالث
صيدى وصاروا يدمى يقتلوا بعضاهم. فقالت لهم البنت استهدوا بالرحمان يا
غلمان انا ودى منكم كل واحد بيت قصيدى¹⁾ والى يقول بيتوا حسن ما
يكون انا لو. فقالوا رايك زين. وابتدى الاكبير واممو الشاطر حسن يقول

جلو حيد الترف بالظعن نو شاج

او قرنه لاقب الباسور نو شاج

او قتل عذب نايه والوشاج

او دارن عاكريم ايكذ باب

20

بعدين قال الثانى واممو الشاطر على

جلو حيد الترف بالظعن نو مال

او جعدى لاقب الباسور نو مال

او قلى ما حوى غيرك ولا مال

او حق الى على عرشو محلى

25

1) Wohl ein Schreibfehler für قصيد.

III.

Die Geschichte von dem „Baum, der Verirrten“.

Es war einmal ein Emir der Araber. Und dieser Emir hatte eine Tochter. Eines Tages kam zu dem Emir ein Späher, der ihm mittheilte, wenn er nicht von dieser Stätte aufbräche, so würde bei Nacht der Feind ihn und seinen Stamm berauben. Als der Emir [dies] hörte, ließ er unter dem Stamme zum Aufbruch ausrufen. Da brachen die Araber ihre Zelte ab und machten sich auf den Weg; ihr Aufbruch war bei Nacht. Die Tochter des Emirs holte ihr Reitkamel, ließ es niederknien, legte den Sattel auf das Reitkamel und saß auf. Dann zog sie mit dem Stamme fort und zog mit dem Stamme dahin bis Mitternacht. Darauf verirrte sich das Reitkamel mit ihr, und sie sah sich plötzlich am Morgen bei Tagesanbruch allein in der Wüste in der Gegend von Umm is-Surab. Da fing sie an zu weinen. Und wie sie so weinte, siehe, da kamen die drei Jünglinge da. Die waren am frühen Morgen auf die Jagd gezogen. Nun erblickten sie dies Reitkamel von ferne und hörten die Stimme einer Maid, die auf seinem Rücken [war und] weinte. Da liefen sie eilends zu dem Reitkamel. Als sie ankamen, fanden sie diese Maid da, mit einem Antlitz dem Vollmond gleich — Gott sei gepriesen, der sie erschaffen hat! —; und sie stritten sich um sie. Der eine sagte: „Dies ist meine Jagdbeute!“, und der zweite: „Meine Jagdbeute“, und der dritte: „Meine Jagdbeute!“ Ja, sie wollten einander sogar töten. Da sprach die Maid zu ihnen: „Laßt euch durch den Barmherzigen leiten, ihr Jünglinge! Ich wünsche von einem jeden von euch einen Vers; und wer den besten Vers singt, dem will ich angehören“. Sie sprachen: „Dein Plan ist gut!“ Da begann der erste; der hieß Husein der Kluge; und er sang:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sanfte, wenn sie schwankt,
Und dann ihre Zöpfe spielen mit dem Sattel, wenn er schwankt.
Vor dir ist ein Speer, ein Schützer, vor dir ist das Heldenschwert,
Und ein Haus, dem Edlen offen, immerdar mit jeder Thür“.

Darauf sang der Zweite, und der hieß 'Ab der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sanfte, die sich neigt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich neigt.
Und mein Herz liebt keine andre außer dir, und wanket nicht.
Das ist wahr bei ihm, der sich auf seinem Throne offenbart“.

بعدو قل الزغير واهو الشاطر احمد
 جَلُو حَيْدَ التَّرِيفِ بِالنَّظْمِ لَوْ مَاجٍ
 أَوْ جَعْدُهُ لَأَعَبَ الْبَاسُورُ لَوْ مَاجٍ
 أَوْ مَنِ دَبِي لَأَمَلَى الدُّلُوكُ لَوْ مَاجٍ
 وَأَسْأَلِي الْيَهَنَّتَيْنِ الْبِطْمَيْنِ¹⁾

فأعجبها بيت الشاطر احمد وقالت لو انا لك يا احمد في سنة الله
 ورسوله اما موه او احدث. والآخرين الثاليتين فرحوا لاختوم وقاموا أخذوها
 لعند ابيهم. قبل ما ركبتم للجمال كان في يدها حجابها اخذتها اوغولتها في
 الارض حتى اذا كان اجى ابوها يفتش عليها يجد حجاباتها ويعرف ابن في
 ومن هناك اخذوها الاولاد لعند ابيهم. والزغير صار يذو يتزوجها فقال لو
 ابوه يا ولدنى عيب عليك تتزوج بنت تاييه عن اهلها. لا تعرف شو اصلها
 وفصلها. ويمكن بعد مده يجى ابوها او اهلها يفتشون عليها والغريب لا يد
 يرجع الى بلادو فلاحسن يا بوى تخاواواها وجعلوها تبقى مع اختكم.
 فسمع الزغير من ابوه. بعد مده اكبر من سنة اجى ابوها يفتش عليها
 فوجدها عند الشاطر احمد فاستكثر خبيرهم الكثير وبقي عندهم طيف ثلاثة¹⁵
 ايام. وفي اليوم الرابع اخذ ابنتو ورجع وفي طريقهم اجوا على ها الشجرة
 فقالت البنت يا بوى من قبل سنة لما طعت نهرخ في ليلوى في هذا المطرح وما
 كان في ولا حجرة وانا لما اخذنى الشاطر احمد غزيت حجابى في هذا الحبل
 وشوف يا اى الحجاب طالعده وصايره شجرة وهذه شجرتى. فالعرب والدروز
 والحوارله يسمون هذه الشجرة حجرة التاييه الى هذا اليوم²⁰

1) Vgl. oben S. 16 Anm.

Nach ihm sang der Jüngste, und der hieß Imhammed der Kluge:

„Lieblich ist der Zarten Irrweg in der Sänfte, die sich wiegt,
Wenn dann ihre Locken spielen mit dem Sattel, der sich wiegt,
Und mit meinen Thränen füll' ich wohl den Eimer, der sich wiegt.
Und ich stille dann den beiden edlen Statuen ihren Durst.

Am meisten gefiel ihr der Vers Imhammed's des Klugen, und sie sagte zu ihm: „Ich will bei dir sein, o Imhammed, nach dem Rechte Gottes und seines Propheten, entweder als Gattin oder als Schwester“. Die beiden anderen Brüder freuten sich für ihren Bruder. Dann machten sie sich auf und brachten sie zu ihrem Vater. Ehe sie aber auf das Kamel stieg, nahm sie einen Lenkstab, den sie in der Hand trug, und steckte ihn in die Erde, damit ihr Vater, wenn er käme um sie zu suchen, ihren Stab fände und wüßte, wo sie wäre. Von dort nun führten die Jünglinge sie zu ihrem Vater. Als der Jüngste sich mit ihr vermählen wollte, sprach sein Vater zu ihm: „Mein Kind, es wäre eine Schmach für dich, eine Maid zu freien, die von ihrem Volk verirrt ist. Du weißt ja nicht, welcher Abkunft und welcher Art sie ist. Vielleicht werden nach kurzer Zeit ihr Vater und ihr Volk kommen, um sie zu suchen. Und der Frendling kehrt immer zu seinem Vaterlande heim. Drum ist es das Beste, mein Sohn, daß ihr euch mit ihr verbrüderet und sie bei eurer Schwester bleiben laßt!“. Der Jüngste gehorchte seinem Vater. Nach einigen Jahren kam ihr Vater auf der Suche nach ihr. Da fand er sie bei Imhammed dem Klugen und dankte ihnen herzlich. Dann blieb er bei ihnen als Gast drei Tage lang. Und am vierten Tage nahm er seine Tochter und kehrte heim. Auf ihrem Wege kamen sie zu dem Baume da. Da sagte die Maid: „Vater, vor einem Jahre, als ich verirrt war, kniete das Reitkamel nieder mit mir an dieser Stelle, aber da gab es keinen Baum hier. Als mich damals Imhammed der Kluge mitnahm, steckte ich meinen Lenkstab an dieser Stelle in die Erde. Nun schau, Vater, der Lenkstock ist aufgeblüht und ist ein Baum geworden. Und dies ist mein Baum!“ Und die Beduinen und die Drusen und die Hauranier nennen diesen Baum den „Baum der Verirrten“ bis auf diesen Tag.

IV.

حكاية الاربعين فارس الذين كانوا في دير الميباس

يحكى انه كان في دير الميباس (واقع بين امر القطين والامغير) اربعين فارس وكان لهم اربعين فرس واربعين رمح وكل يوم يخرجون للصيد والغزو ويرجعون على هذا الدير. وكان لهم في الدير بلاطه فيها اربعين خنزق 5
يركزون ارامحهم فيها. يوم من الايام كان في عرس في عنتر وشيخ عنتر عزمها الاربعين خيال ليذهبوا معهم حتى يجيبوا العروس التي كانت في امتان. للخيالة الاربعين ذهبوا معهم في العزبه وعند ما جاءوا العروس من امتان وكانت جميله للغاية ولم في الطريق هجم الاربعين خيال على العروس وخطفوها وجاءوا بها الى الدير وسكروا باب الدير وراهم وهناك الله خربهم 10
بالجاء كلهم واخيرا ماتوا كلهم في داخل الدير وما بقى غير ارامحهم مغروزة في البلاطه.

V.

حكاية عن ابن وردان

تقول العرب ان هذا القصر كان لابن وردان وابن وردان هذا كان شيخ قبيله وكان لو من الطرش ما لا يعد ولا يحصى حتى اجماله وغنمه كانت 15
ترعى من قصره الى قصر الاندلس. فيوم من الايام اجت بقرة من بقراته السمينة وصارت ترعى امام القصر فصار الشيخ ابن وردان يمر يده على ظهر البقرة. وهو يعمل هكذا [] خرجت عقربه من ظهر البقرة وقبسته ذات حائل. وبعد ما مات كلها الطرش الذي عنده ضاع وما بقى شيء من اثر هذا الشيخ الا هذا القصر ويسمونه اليوم قصر ابن وردان 20

IV.

Die Geschichte von den vierzig Rittern, die in Dër il-Maiyās waren.

Es wird erzählt, daß in Dër il-Maiyās (zwischen Umm il-Kattān und il-Mugbajyir gelegen) vierzig Ritter waren. Sie hatten vierzig Rosse und vierzig Lanzen. Jeden Tag zogen sie auf Jagd und auf Raub aus und kehrten zu dieser Feste zurück. Sie hatten auch in der Feste eine Platte mit vierzig Löchern, in die sie ihre Lanzen hineinsteckten. Eines Tages nun war eine Hochzeit in 'Ans, und der Schech von 'Ans lud diese vierzig Ritter ein mit ihnen zu ziehen, um die Braut einzuholen, die in Imtān war. Die vierzig Ritter nun gingen mit ihnen der Einladung gemäß. Als sie aber die Braut, die ganz ungewöhnlich schön war, geholt hatten und unterwegs waren, stürzten sich die vierzig Ritter auf die Braut und entführten sie. Sie brachten sie nach der Feste und schlossen das Tor der Feste hinter sich. Und dort schlug sie Gott alle mit Blindheit, und schließlich starben sie alle drinnen in der Feste, und es blieben nur noch ihre Lanzen übrig, die in der Platte staken.

V.

Die Geschichte von Ibn Wardān.

Die Araber erzählen, daß dies Schloß dem Ibn Wardān gehörte. Und dieser Ibn Wardān war ein Schech eines Stammes, und er hatte unzählbar und unansprechbar viele Herden, so viel daß seine Kamele und sein Kleinvieh von seinem Schlosse bis zum Schlosse von il-Anderin weideten. Eines Tages nun kam eine von seinen fetten Kühen und weidete vor dem Schlosse. Da ließ der Schech Ibn Wardān seine Hand über den Rücken der Kuh gleiten. Und wie er das tat, da kam ein Skorpion aus dem Rücken der Kuh und stach ihn. Und er starb sofort. Nachdem er gestorben war, wurden alle diese Herden, die ihm gehört hatten, zerstreut, und es blieb nichts mehr übrig, was an diesen Schech erinnerte, außer allein dies Schloß; und man nennt es heute „Kaer Ibn Wardān“.

Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von N. Bonwetsch in der Sitzung vom 30. Januar 1915.

Vorbemerkung.

Zu einer umfassenden Erforschung der Geschichte des Bibeltextes gehört auch ein Studium der liturgischen Bücher, welche Lesestücke aus der Bibel enthalten, besonders der Lektionare¹⁾. Daher habe ich in mein Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments (Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) auch die Lektionare aufgenommen. Wer sie aber benutzen will, muß über ihre Anlage orientiert sein. Beim Neuen Testament ist eine solche Orientierung leicht zu gewinnen mit Hilfe der Verzeichnisse der neutestamentlichen Lesestücke, die wir in mehreren Werken besitzen, besonders gut in C. R. Gregorys Textkritik des N. T. 1 (1900), S. 343—386. Für das A. T. ist mir nichts dergartiges bekannt. Daher habe ich mit Hilfe meiner Mitarbeiter, besonders der Herren Johann Zelle (ehemals stud. theol.), Dr. Martin Johannessohn und Dr. Friedrich Focke, zuerst die gedruckten Ausgaben des Triodion, Pentekostarion und der Menäen

1) Über den aus Lucian und anderen Textformen gemischten Text, welchen die Lektionare in ihren Lektionen aus den Königsbüchern bieten, s. meine Septuaginta-Studien 3 (1911), S. 46 f.

und dann fünf Hse. des Lektionars exzerpiert¹⁾ und gebe hier eine Übersicht über die in ihnen vorkommenden alttestamentlichen Lektionen.

Der nächste Zweck dieser Arbeit war also rein praktisch. Doch hat sich damit im Laufe der Zeit immer mehr das Bestreben verbunden, das in diesen Werken vorliegende Lektionssystem auch wissenschaftlich zu verstehen. Dies führte mich dazu, die dem System zugrunde liegende Ordnung des Gottesdienstes zu studieren und auch andere Lektionssysteme (Kap. III und IV) zur Vergleichung heranzuziehen. Einige sichere Ergebnisse hoffe ich dabei gewonnen zu haben. Doch konnte mein Absehen nicht darauf gerichtet sein, alle einschlägigen Fragen zu beantworten. Dafür müßte das handschriftliche Material in viel weiterem Umfange untersucht sein. Auch lassen sich manche Fragen m. E. heutzutage noch gar nicht beantworten. Die Geschichte der meisten Fest- und Gedächtnistage ist noch so wenig klargelegt, daß man zur Zeit noch gar nicht damit operieren kann. Und doch würden gerade die in den Handschriften besonders stark wechselnden Fest- und Gedächtnistage zweiten Ranges ein wichtiges Hilfsmittel für die zeitliche und örtliche Festlegung der verschiedenen Redaktionen des Lektionars sein.

Ich zitiere den Septuagintatext nach der Ausgabe Swetes. Hochgestelltes ¹ und ² hinter einer Verszahl bezeichnet den ersten oder zweiten Teil eines Verses ohne Rücksicht auf die Länge der Teile, wird also auch da verwendet, wo nur wenig am Schluß oder Anfang eines Verses fehlt. Ein ebenso gestelltes † bedeutet jede andere Unvollständigkeit des Wortlautes, mag nun Anfang und Schluß des Verses fehlen und nur ein Stück aus der Mitte vorhanden sein, oder umgekehrt ein Stück aus der Mitte fehlen, oder ein Vers irgendwie anders variiert sein. Auf kleine Veränderungen, wie sie sich namentlich am Anfang der Lektionen öfters finden, ist jedoch keine Rücksicht genommen.

„Nilles“ ist = Nic. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesias orientalis et occidentalis*, 2 Bde., 2. Aufl., Oeniponte 1896, 1897. Dies Werk belehrt am besten über das griechische Kirchenjahr.

1) Nach F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* 1 (1896), S. LXXXVII ist auch das Lektionar in Venedig 1595/6 gedruckt unter dem Titel Βιβλίον λειτουργικόν Ἀρχιεπισκόπου καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῶν ἐν τοῖς ἱερουργεῖν τοῦ Θεοῦ ἐκτελεσάντων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐν τοῖς βιβλίοις τῶν ἁγίων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν. Doch habe ich dieses offenbar sehr seltenen Druckes vergeblich habhaft zu werden gesucht.

Kap. I Die alttestamentlichen Lektionen im Codex S. Simeonis und in vier Pariser Handschriften des Lektionars.

Die fünf Handschriften, die ich mit Hilfe meiner Mitarbeiter exzerpiert habe¹⁾, sind der „Codex S. Simeonis“, früher im Simeonstift in Trier, jetzt im Trierer Domschatz, 149. F (X./XI. Jahrh.; vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 296) und vier Handschriften in Paris, Bibl. Nat., Grec 272. 273. 308 und Suppl. grec 805 (XII. und XIII. Jahrh.; vgl. ebenda S. 206 und 215f.). Die Trierer Hs. liegt gedruckt vor in „Codex Sancti Simeonis exhibens lectionarium ecclesiae graecae DCCC. circiter annorum vetustate insigne. Edidit R. Maria Steininger. Aug. Trev. 1834“. Steininger hat jedoch das Lektionar nicht so, wie es in der Hs. steht, abgedruckt, sondern die in ihm enthaltenen Bibeltexte von den sie umgebenden liturgischen Notizen getrennt und die Bibeltexte nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet auf S. 1–109, das liturgische Beiwerk dagegen in der Einleitung auf S. XVII–XXXIX mitgeteilt²⁾. Die Pariser Hss. konnte ich dank der Liberalität Henri Omonts in Göttingen benutzen; gern hätte ich sie bei der Ausarbeitung des vorliegenden Aufsatzes an einigen Stellen nochmals eingesehen, doch war dies bei der gegenwärtigen politischen Lage natürlich ausgeschlossen. Den Trierer „Codex Sancti Simeonis“ bezeichne ich mit der Sigel „Sim.“, die Pariser Hss. mit den aus ihren Signaturen entnommenen Ziffern 272. 273. 308. 805.

Alttestamentliche Lektionen werden nach der noch jetzt in der griechischen Kirche geltenden Praxis nur gelesen 1) am Vorabend (απαρχή „Vigilie“) gewisser Feste, 2) an den Wochentagen der Fastenzeit, 3) in den großen Horen am letzten Wochentage vor Weihnachten, Epiphanias und Ostern. Die großen Horen ent-

1) Hierbei sind nur die eigentlichen Lektionen berücksichtigt, nicht das liturgische Beiwerk, auch nicht die in diesem Beiwerk vorkommenden Prohemien (προοίμια und στίχοι).

2) Auf S. XVII ff. finden sich manche Fehler. Zum Teil stammen sie aus der Hs.; so die falschen Angaben über die biblischen Bücher, denen die Lektionen entnommen sind, in den Überschriften der Lektionen; Steininger hat sie mit einem Stern gekennzeichnet, und ich zweifle nicht, daß sie wirklich der Hs. selbst angehören, da ich solche Verwechslungen der biblischen Bücher auch in den Überschriften anderer Lektionare gefunden habe. Zum Teil aber werden die Fehler auf Steiningers Rechnung zu setzen sein; so die falschen Auflösungen wie ἐξω für ἱερός, was in der Hs. εἰς geschrieben sein wird, oder παραρτή für παραρτήρ, und die Fehler in den Angaben über den Umfang der Lektionen, die sich nach dem Textabdruck S. 1 ff. mit Sicherheit feststellen lassen. Ich habe alle offenkundigen Fehler in der Regel stillschweigend verbessert.

halten nur Lektionen, die bereits in anderen Gottesdiensten vorkommen; sie fehlen in den fünf exzerpierten Hss. und werden uns erst im nächsten Kapitel (S. 54f.) begegnen. Die fünf Hss. enthalten also nur die Lektionen für die Vorabende der Feste und die Wochentage der Fastenzeit¹⁾. An den Vorabenden der Feste der Apostel Johannes (26. Sept. oder 8. Mai) und Peter und Paul (29. Juni) werden abweichend von der sonstigen Praxis nicht Stücke aus dem A. T., sondern aus den Briefen jener Apostel gelesen; diese hat man, um die Vorabendlektionen vollzählig beisammen zu haben, in das sonst rein alttestamentliche Lektionar mit aufgenommen, daher führe auch ich sie mit an. Dagegen lasse ich ein Bruchstück eines neutestamentlichen Lektionars, welches in Sim. dem alttestamentlichen Lektionar vorangeht, unberücksichtigt²⁾.

Alle fünf Hss. beginnen mit Weihnachten und Epiphanias und lassen darauf die Fastenzeit folgen. Zwei Hss. (272. 805) brechen mit oder schon vor dem Schlusse der Fastenzeit ab, die drei übrigen fügen als zweite, kleinere Hälfte die Pfingstzeit und die unbeweglichen Feste (außer Weihnachten und Epiphanias) hinzu. Die Anordnung im einzelnen schwankt nur bei den unbeweglichen Festen, bei denen auch die Zahl der aufgenommenen Festtage sehr verschieden ist (s. unten S. 42f.); sonst ist sie durchaus fest und in der Natur begründet. Wie gelegentliche Bemerkungen der gedruckten Hss.-Kataloge schließen lassen, sind

1) An den Wochentagen der Fastenzeit werden die Lektionen immer auf den Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise verteilt, daß morgens (ἡμέρη) eine Lektion gelesen wird, abends (ἑσπέρα) die übrigen.

2) Indessen gebe ich, da sich ein Uneingeweihter schwerlich in den Notizen über diese neuteut. Lektionen bei Steininger S. XVIII. zurechtfinden wird, wenigstens anmerkungsweise eine kurze Erläuterung derselben. Die Hs. beginnt unvollständig mit der Lektion Marc. 5:24—34, die für den 4. Dez., den Tag der hl. Barbara, bestimmt ist (vgl. Gregory, Textkritik des N. T., S. 372); die Lektion selbst ist zwar ganz vorhanden, aber es fehlt die Überschrift, und da diese allein das vorhergehende Blatt nicht ausgefüllt haben kann, muß am Anfang der Hs. mehr ausgefallen sein. Dann folgt der 6. Dez. (τοῦ ἁγίου Νικολάου) mit Luc. 6:17—23. Dann der Sonntag vor Weihnachten mit zwei Lektionen: 1) einer Lektion aus Luc., die aber hier nicht ausgeschrieben ist, für die vielmehr auf die *κρίσις* 12' verwiesen wird (vgl. Gregory S. 357 Mitte: *κρίσις* 12' Luc. 14:16—24), was wiederum beweist, daß am Anf. der Hs. mehr fehlt, da die *κρίσις* 12' jetzt nicht mehr vorhergeht, 2) Matth. 1:1—25, wovon der Schluß 18—25, wie die Bemerkung τοῦ ἁγίου τοῦ Χριστοῦ ἐναντίον vor 18 anzeigt, auch im Frühgottesdienste des 25. Dez. gelesen wird. Weiter folgt der 24. Dez. mit Luc. 2:1—30; der 25. Dez. mit Matth. 1:18—25 für den Frühgottesdienst (nicht ausgeschrieben, sondern Verweis auf den Sonntag vor Weihnachten) und Matth. 2:1—12 für die Messe (ἑσπέρα); endlich der 26. Dez. mit der Lektion Matth. 2:12—23 (Gregory S. 373), von der aber nur noch der Anfang vorhanden ist, da die Hs. hier wiederum verstümmelt ist. Dann beginnt das alttestamentliche Lektionar, das gleichfalls mehrere Lücken aufweist (im ganzen fünf, davon drei gleich zu Anfang bei Weihnachten und der ersten Fastenzeit).

wohl auch die meisten übrigen Hss., soweit sie vollständige Lektionare enthalten, ebenso angelegt. Freilich gibt es auch einen anderen Typus: die Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, welche gleichfalls durchgesehen, aber, da sie nichts wesentlich Neues bietet, nur gelegentlich herangezogen ist, beginnt mit den unbeweglichen Festen, unter die sie folgerichtig auch Weihnachten und Epiphanias aufnimmt, und läßt die bewegliche Fasten- und Pfingstzeit folgen¹⁾. Aber auch in solchen Hss. wird man sich, wenn man sich nur erst ihre Gesamtanlage klar gemacht hat, mit Hilfe meiner Liste leicht orientieren können.

Die griechischen Namen der einzelnen Tage gebe ich genau nach den Hss., nur mit Auflösung der zahlreichen Abkürzungen und mit Verbesserung offenkundiger orthographischer Fehler. Bei den unbeweglichen Festen gebe ich im Anschluß an die in den Hss. übliche Praxis das Datum des Festes selbst an, obwohl die alttestamentlichen Lektionen, wie schon bemerkt, nie am eigentlichen Festtage, sondern stets am Vorabend gelesen werden (z. B. die ersten Lektionen meiner Liste in Wirklichkeit nicht am 25. Dez., sondern in der Christvesper am 24. Dez.).

Erste Hälfte.

Weihnachten, Epiphanias, Fastenzeit.

25. Dez. Weihnachten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας Χριστοῦ θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως, 272 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, 805 τῇ παραμονῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως;

α) Gen. 1:—10

β) Num. 24:2—5¹. 5—9. 10²—13

γ) Mich. 4:—7. 5:—4

δ) Is. 11:—10

ε) Bar. 3:24—4:4

ς) Dan. 2:31—36. 44—45

ζ) Is. 9:4—7

η) Is. 7:10—16¹. 8:1—4. 9:2—10.

In Sim. fehlt Gen. 1:12—Mich. 5:2 infolge Ausfalls eines Blattes | 272 beginnt mit der 2. Lektion, es muß aber ein Blatt mit Gen. 1:1—10 vorhergegangen sein, denn nachher wird dreimal (Epiphanias, Montag der 1. Fastenwoche, Karsamstag) darauf verwiesen | 805 ist am Anf. noch etwas stärker verstümmelt (s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T., S. 206), hat aber auf dem fälschlich hinter Bl. „1“ gestellten Blattfragment Is. 11:1—5¹ (lück.) und beginnt dann auf Bl. „1“ mit Dan. 2:31 | Die Zähl-

1) Dieselbe Anordnung findet sich in der Hs. Messina, Bibl. Univ., Salv. 102.

lung der Lektionen ist in den Hss. nicht immer durchgeführt, z. B. hat Sim. hier nur bei der letzten Lektion die Zahl 7'. Ich setze aber die Zahlen nötigenfalls auch ohne handschriftliches Zeugnis so, wie sie heißen müssen, und notiere ihr Fehlen nicht.

6. Jan. Epiphanias; Sim. 273. 805 τῇ παραμονῇ τῶν φώτων, 808 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων φώτων, 272 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων θεοφανείων:

α) Gen. 1¹—13

β) Exod. 14¹⁵—16, 21—23, 27—29¹

γ) Exod. 15²²—16¹

δ) Ios. 3¹—4, 15—17

ε) Reg. IV 2⁵—14

ς) Reg. IV 5⁵—14

ζ) Is. 1¹⁸—20

η) Gen. 32¹—10¹

θ) Exod. 2⁵—10

ι) Iud. 6³⁵—40

α) Reg. III 18³⁰—19, 27²—29

β) Reg. IV 2¹⁹—22

γ) Is. 49⁴—16

α) Is. 35

β) Is. 55

γ) Is. 12¹—4.

Die erste Lektion ist in allen fünf Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen. Für Sim. gibt Steininger S. XX als zweite Lektion Exod. 14¹⁵—23 an, aber das wird ein Druckfehler für Exod. 14¹⁵—29 sein, was Steininger S. XXXIV, wiederum irrig, als Lektion für den Karfreitag angibt, vgl. unten S. 40. Eine sichere Feststellung des Tatbestandes ist nach Steiningers Ausgabe nicht möglich, da er in seinem Abdruck der Texte S. 27—29 das ganze 14. Kap. des Exod. bietet, ohne den Anfang unserer Lektion anzudeuten. Die dreizehnte Lektion steht in 273 vor der achten, und demgemäß ist auch die Zählung anders. Doch scheint diese Umstellung nur ein Sonderfehler unsers Schreibers zu sein; denn die neunte Lektion, die er hier (Bl. 13a) folgerichtig als ἀνάγνωσμα λέξετον zählt, zitiert er selbst später beim Dienstag der Karwoche (Bl. 116b) als ἀνάγνωσμα θ' τῶν φώτων. Die drei letzten, besonders gezählten Lektionen werden nach Sim. (s. unten S. 44 zu Mittpfingsten) μετὰ τὸ ἀγινεῖναι τὸ ὁἶνον gelesen; die Wasserweibe findet um Mitternacht zum Gedächtnis der Taufe Christi statt, s. Nilles I, S. 57f. Diese drei Lektionen fehlen in 273, doch ist auch dies nur ein Versehen, denn sie werden am Schluß des Lektionars auf Bl. 169b—172a nachgetragen mit der Vorbemerkung ταῦτα δὲ τὰ ἀναγνώσματα εἰς τὸν φώτων καὶ ἐκ τὸ γενέσθαι λήθην (Hs. λήθη) καὶ ἐκ τὸ ἀναγνέσθαι εἰς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου.

Woche vor der eigentlichen Fastenzeit (vom Montag nach Sexagesimae bis zum Sonntag Quinquagesimae¹⁾; „Käseesserwoche“ oder „Käsewoche“, deutsch gewöhnlich „Butterwoche“ genannt, weil man zwar nicht mehr das Fleisch der Tiere essen darf, wohl aber noch ihre Produkte Milch, Butter, Käse, Eier), Mittwoch; Sim. τῇ τετάρτῃ τῆς ποροπάγου, 273. 308 τῇ δ' τῆς ποροπάγου, 805 τῇ τετάρτῃ τῆς ποροπῆς, 272 τῇ δ' πρὸ τῶν νηστειῶν:

πρωί : Isai 21—22

ἐσπέραις : „ 311—11.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς ποροπάγου:

πρωί : Zach. 8:—17

ἐσπέραις : „ 810—10.

In Sim. ist nur noch die Überschrift des Mittwochs da, die Fortsetzung bis zum Dienstag der 1. Fastenwoche ist ausgefallen | 805 fügt zu der Zahl δ' und ebenso beim Montag der 1. Fastenwoche zu β' und α' über der Zeile die Endungen -τῇ (von τετάρτῃ), -α (von ἐσπέρῃ) und -ε (von πρώτῃ); hinzu, aber diese vollständigere Schreibweise findet sich nur hier auf den Blättern 13—18, die im XVI. Jahrh. ergänzt sind (vgl. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai) | Die Wochenlektionen der Fastenzeit verteilen sich, wie ich schon oben S. 31 Anm. 1 bemerkt habe, stets auf Morgen- und Abendgottesdienst in der Weise, daß morgens eine Lektion gelesen wird, abends die übrigen (hier nur eine, in der eigentlichen Fastenzeit zwei, schließlich am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag drei oder mehr). ἐσπέραις ist in Sim. stets gesetzt, πρωί dagegen nur beim Montag und Dienstag der vierten Fastenwoche und beim Montag der fünften Fastenwoche, während es sonst als selbstverständlich weggelassen wird (vgl. jedoch den Verweis bei Himmelfahrt auf „γ' τῆς α' ἡμέρῃς πρωί“). Wie die Pariser Hss. verfahren, kann ich nicht sicher sagen, da hieüber keine Aufzeichnungen gemacht sind; da sie jedoch beim Karsamstag, wie ich zufällig notiert habe, auch πρωί setzen, möchte ich glauben, daß sie in diesem Punkte sorgfältiger sind als Sim. Ich habe der Deutlichkeit halber stets πρωί und ἐσπέραις gesetzt.

Erste Fastenwoche (mit dem Montag nach Quinquagesimae beginnend), Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς α' ἐβδομάδος (d. h. τῇ δευτέρῃ τῆς πρώτης ἐβδομάδος):

πρωί : Is. 11—20

ἐσπέραις : Gen. 11—13

Prov. 11—10.

1) Die Woche beginnt bei den Griechen nicht wie bei den Lateinern mit dem Sonntag, sondern mit dem Montag. Daher wird sie auch oft nach dem folgenden Sonntag, mit dem sie schließt, benannt, z. B. ἐβδομάς τῶν βῆλων = Woche vom Montag vor Palmsonntag bis zum Palmsonntag. Diese Praxis ist alt: die „Osterwoche“ ist z. B. in den Festbriefen des Athanasius, in Constit. apost. V 13 und im syropalästinischen Lektionar (s. unten Kap. III) S. 90 Z. 4 nicht etwa die mit Ostern beginnende Woche, sondern die Karwoche.

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 1¹²—2¹

ἐσπέρας: Gen. 1¹⁴—23

Prov. 1²⁰—21.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 2²—11

ἐσπέρας: Gen. 1²⁴—23

Prov. 2¹—21⁽¹⁰⁾.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 2¹¹³—21

ἐσπέρας: Gen. 2⁴—13

Prov. 3¹—12.

Freitag; 272. 273. 308. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς α' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 3¹—14¹

ἐσπέρας: Gen. 2²⁰—3¹⁰

Prov. 3¹²—24.

In Sim. ist nur Is. 1²⁰—Prov. 3¹⁰ erhalten, davor und dahinter ist eine Lücke | Gen. 1¹—12 ist in allen vier vorhandenen Hss. nicht ausgeschrieben, sondern es wird auf Weihnachten oder auf den Anfang des Buches verwiesen | Bei der Prov.-Lektion des Mittwochs habe ich „21⁽¹⁰⁾“ geschrieben, weil sich der Schluß nach Swete, nach dem ich ja zitiere, schwer angeben läßt: die meisten LXX-Hss. haben in 21 die Dublette χρῆστοι ἵστανται εὐχάρους τῆς, ὅτι οὕτως ἐκ βουλαπράξουσιν ἐν αὐτῇ, ὅτι αὐτοὶ κατεσκευάσονται τὴν, καὶ ὅσοι βουλαπράξουσιν ἐν αὐτῇ, Swete = B hat nur die zweite Hälfte (von ὅτι an), das Lektionar aber nur die erste Hälfte (so wenigstens sicher nach Sim.; über die Pariser Hss. ist leider keine genaue Aufzeichnung gemacht) | Prov. 3¹—12 ist in 272. 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 11—12 auch für das Fest der Kreuzerhöhung (14. Sept.) bestimmt ist, wie 272 (nicht 273) durch ἀρχὴ τῆς ἑφάκαις vor 11 ausdrücklich anzeigt.

Zweite Fastenwoche, Montag; 272. 273. 308. 805 τῇ β' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 4²—5²¹

ἐσπέρας: Gen. 3²¹—4¹

Prov. 3²⁴—4²².

Dienstag; 272. 273. 308. 805 τῇ γ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 5⁷—12

ἐσπέρας: Gen. 4⁸—12

Prov. 5¹—12.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 5¹²—22

ἐσπέρας: Gen. 4¹²—22

Prov. 5¹²—5¹⁴.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 61—12

ἐσπέρας: Gen. 51—24

Prov. 61—20.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς β' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 71—14¹

ἐσπέρας: Gen. 61—8

Prov. 620—712.

Sim. beginnt hinter der oben erwähnten Lücke wieder mit Is. 512¹ | In 805 fehlt die letzte Lektion des Mittwochs, gewiß infolge eines Versehens des Schreibers.

Dritte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 812—91

ἐσπέρας: Gen. 61—22

Prov. 81—21.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 91—101

ἐσπέρας: Gen. 71—3

Prov. 822—911.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 1012—20

ἐσπέρας: Gen. 71—3

Prov. 912—101.

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 1110—12¹, 10²—12²

ἐσπέρας: Gen. 711—81

Prov. 101—22.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς γ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 131—13

ἐσπέρας: Gen. 81—21¹

Prov. 1021—1112.

Prov. 822—911 ist in 272, 273 in zwei Teile zerlegt, weil der zweite Teil 91—11 auch für Marienfeite bestimmt ist, wie beide Hss. vor 91 bemerken: 272 ἀρχὴ τῆς κοίτης (15. Aug.), 273 ἀρχὴ τῶν ἑπτῶν τῆς θεοτόκου (15. Aug. und 8. Sept., vgl. daselbst; das dritte Marienfest, der 25. März, an dem sonst auch dieselbe Lektion gelesen wird, hat in 273 selbst eine andere Lektion, s. unten S. 50). Übrigens kehrt der zweite Teil der Lektion außerdem noch zu Mittwöchigen und am 13. Sept. wieder.

Vierte (mittlere) Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς μέσης (oder δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 1421—22

ἐσπέρας: Gen. 8²¹—9⁷

Prov. 11¹²—12⁴.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 25¹—²

ἐσπέρας: Gen. 9⁸—11⁷

Prov. 12⁸—13.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 26²¹—27⁹¹¹

ἐσπέρας: Gen. 9¹⁸—10¹

Prov. 12²²—13²².

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 28¹⁴—²²

ἐσπέρας: Gen. 10³²—11³

Prov. 13¹⁹—14⁸.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς μέσης (δ') ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 29¹⁹—²²

ἐσπέρας: Gen. 12¹—⁷

Prov. 14¹⁵—²⁸.

Gen. 8²¹—9⁷ ist in 278 versehentlich doppelt geschrieben | Von Is. 27⁹ fehlt in Sim. der Schluß, dagegen ist der Vers nach den Aufzeichnungen über die Pariser Hss., die ich allerdings zur Zeit nicht kontrollieren kann, in diesen vollständig vorhanden (= Triodion).

Fünfte Fastenwoche, Montag; Hss. τῇ β' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 37²²—38⁸

ἐσπέρας: Gen. 13¹²—13

Prov. 14²⁷—15⁴.

Dienstag; Hss. τῇ γ' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 40¹⁸—²¹¹, aber 308: Is. 40¹—². 3—²¹¹

ἐσπέρας: Gen. 15¹—15

Prov. 15⁷—16.

Mittwoch; Hss. τῇ δ' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 41⁴—14

ἐσπέρας: Gen. 17¹—⁹

Prov. 15²⁰—16⁸. (hinter Swete 16⁸ kommen in den Lektionaren die beiden Verse 16⁸, hebräischer Zählung, die bei Swete hinter 15²⁰ stehen).

Donnerstag; Hss. τῇ ε' τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 42⁸—14

ἐσπέρας: Gen. 18¹⁰—²³

Prov. 16¹⁷—²³.

Freitag; Hss. τῇ παρασκευῇ τῆς ε' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 45¹¹⁻¹²

ἐσπέραις: Gen. 22¹⁻¹⁸

Prov. 17¹⁷⁻¹⁸.

In Sim. od. Steininger S. XXX fehlt die Überschrift des Donnerstags wohl nur durch ein Versehen des Herausgebers | In 272 fehlt Prov. 16²⁸—Is. 45¹³ infolge Ausfalls eines Blattes.

Sechste Fastenwoche (von den Griechen als die Woche des Palmsonntags bezeichnet, weil der Sonntag bei ihnen die Woche schließt, vgl. oben S. 34 Anm. 1), Montag; Sim. 272 τῇ β' τῆς βα(σ)ιλοφύρου, 308 τῇ β' τῶν βαλῶν, 273. 805 τῇ β' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 48¹⁷⁻⁴⁹

ἐσπέραις: Gen. 27¹⁻⁴¹

Prov. 19¹³⁻²².

Dienstag; 272. 273 τῇ γ' τῆς βασιλοφύρου, Sim. 308 τῇ γ' τῶν βαλῶν, 805 τῇ γ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 49¹⁻¹⁰

ἐσπέραις: Gen. 31²⁻¹⁴

Prov. 21²⁻²¹.

Mittwoch; 805 τῇ δ' τῆς βασιλοφύρου, Sim. 272. 308 τῇ δ' τῶν βαλῶν, 273 τῇ δ' τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 58¹⁻¹¹

ἐσπέραις: Gen. 43²⁰⁻³¹, 45¹⁻¹⁰

Prov. 21²²⁻²².

Donnerstag; 805 τῇ ε' τῆς βασιλοφύρου, Sim. 272. 273. 308 τῇ ε' τῶν βαλῶν:

πρωτ' : Is. 65⁸⁻¹²

ἐσπέραις: Gen. 46¹⁻⁷

Prov. 23¹³⁻²⁴.

Freitag; Sim. 805 τῇ παρασκευῇ τῆς βασιλοφύρου, 272. 308 τῇ παρασκευῇ τῶν βαλῶν, 273 τῇ παρασκευῇ τῆς ζ' ἑβδομάδος:

πρωτ' : Is. 66¹⁰⁻²⁴

ἐσπέραις: Gen. 49²⁵⁻⁵⁰

Prov. 31⁹⁻³¹ hebräischer Zählung = 24¹⁶⁻²⁷.
29²³⁻⁴⁰ bei Swete.

Vorabend von Palmsonntag; 273. 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῶν βαλῶν, Sim. τῷ σαββάτῳ τῶν βαλῶν ἐσπέραις, 805 τῷ σαββάτῳ ἐσπέραις:

α) Gen. 49¹⁻², 2-12

β) Soph. 3¹²⁻¹³

γ) Zach. 9⁹⁻¹³.

In 272 fehlt dieser Tag, ohne daß die Hs. verstümmelt wäre | In 308 ist das Blatt, auf dem die Überschrift steht (Bl. 106 b), im XVI. Jahrh. er-

gänzt | In Sim. fehlt der Schluß von Soph. 319 und alles Folgende bis zum Ende des Karfreitags; nach Karl Hamanns Bemerkungen zum Codex S. Simeonis, ergänzt u. hg. von G. Flügel (1895), S. 13 sind 2 Quaternionen ausgefallen.

Karwoche, Montag; 272. 273 τῇ β' τῆς μεγάλης εβδομάδος, 308. 805 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ β':

πρωτ' : Ex. 11—10

ισπείρας: Exod. 11—20.

Iob 11—11.

Dienstag; 272. 273 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ γ', 308 τῇ μεγάλῃ γ':

πρωτ' : Ex. 121—21¹

ισπείρας: Exod. 21—10

Iob 119—21.

Mittwoch; 272. 273 τῇ δ' τῆς μεγάλης εβδομάδος, 308 τῇ μεγάλῃ δ':

πρωτ' : Ex. 21—31

ισπείρας: Exod. 211—22 (am Schluß der Zusatz aus Exod. 18¹ τὸ δὲ ὄνομα τοῦ θεοῦ — ἐκ χειρὸς Φαραῶ, den auch F, M und viele Minuskeln an dieser Stelle haben)

Iob 21—10 (am Schluß der Zusatz aus Iob 112 καὶ οὐκ ἔδωκεν ἀποκρίσιν τῷ θεῷ wie in einigen Minuskeln).

Donnerstag; 272. 273. 308 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ε':

πρωτ' : Ier. 1110—121¹. 122¹—11¹. 11—13

ισπείρας: Exod. 1910—10

Iob 381²—21. 421—1

Is. 501—11.

Freitag; 272. 273. 308 τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ:

πρωτ' : Zach. 1110—13, aber 308: Zach. 111—1. 10—14. 1210¹ (nur καὶ ἐπιβλέφονται πρὸς μὲ εἰς ὃν ἐξέκρινον: aus dem Luciantexte). 131—1. 141—10¹. 10¹. 21²

ισπείρας: Exod. 3311—23

Iob 4212—17.

Is. 5212—541.

Die Hs. 805 endet verstümmelt mit τὸν Iob 11 (dritte Lektion des Montags) | Exod. 21—10 (zweite Lektion des Dienstags) ist in 273 nicht ausgeschrieben; es wird auf die 2. Lektion von Epiphania verwiesen, vgl. oben S. 83 | Daß in Sim. Montag—Freitag der Karwoche ganz fehlen, ist schon beim Palmsonntag bemerkt. Beim 6. Aug. verweist Sim. auf die 2. Lektion (β' ἀνάγνωσμα) = 1. Abendlektion des Karfreitags, s. unten S. 51.

Karsamstag; Sim. 273. 308 τὸ ἅγιον καὶ μέγαρον σαββάτου, 272 τὸ ἅγιον σαββάτου:

πρῶτ' : Ez. 37₁₋₁₄

ἐκπύρας: α) Gen. 1₁₋₃

β) Is. 60₁₋₁₆

γ) Exod. 12₁₋₁₁

δ) Ion. (das ganze Buch)

ε) Ios. 5₁₀₋₁₃ (am Anf. schickt Sim.¹⁾ ein orientierendes παρανέβαλον (οἱ) οἱ τοὶ Ἰσραὴλ ἐν Γαλιλαίᾳ voraus, am Schl. fügt er καὶ ἐποίησεν Ἰησοῦς οὕτως hinzu)

ς) Exod. 13_{30-15¹¹}

ζ) Soph. 3₈₋₁₂

η) Reg. III 17₈₋₁₁

θ) Is. 61_{10²-62⁵}

ι) Gen. 22₁₋₁₃

ια) Is. 61_{1-10¹}

ιβ) Reg. IV 4₈₋₅₇

ιγ) Is. 63_{11²-64³}

ιδ) Ier. 38₂₁₋₃₄

ις) Dan. 3₁₋₃₁.

Die erste Abendlektion Gen. 1₁₋₃ ist in 273 nicht angeschrieben, es wird auf den Anfang des Buches, d. h. auf Weihnachten, verwiesen, wo Gen. 1₁₋₃ bereits vorgekommen war; da aber an unserer Stelle nur Gen. 1₁₋₃ gelesen werden soll, fügt 273 am oberen Rande hinzu τὸ πρῶτον μέχρι, d. h. bis zum Schluß von Gen. 1₃. | In der zweiten Abendlektion hat 272 vor Is. 60₁₁ im Texte τὸς (Schreibfehler für ἀρχῇ) τῆς ὑψώσεως, 273 im Texte ἀρχῇ und am Rande nochmals ἀρχῇ und daneben εἰς τὴν ὑψώσιν, 308 nur am Rande von jüngerer Hand τὸ σπουδὴ τῆς λύου κρίσεως. Alle diese Bemerkungen weisen darauf hin, daß der Schluß der Lektion von Is. 60₁₁ an auch am Feste der Kreuzerhöhung (14. Sept.) gelesen wird; die Notiz in 308 erklärt sich daraus, daß man der Lektion Is. 60₁₁₋₁₄ an jenem Feste ein einleitendes Τόδε λέγει κύριος²⁾ vorausschickte, vgl. Sim. ed. Steininger S. XXXIX Sp. 2 Z. 1. | Als sechste Abendlektion gibt Steininger S. XXXIV Exod. 14₁₂₋₂₈ an, was in Wirklichkeit die 2. Lektion des Epiphaniastestes ist, vgl. oben S. 33; daß auch Sim. an unserer Stelle Exod. 13_{30-15¹} hat, folgt aus dem Vorhandensein dieser nur am Karsamstag vorkommenden Lektion in Steiningers

1) Ebenso das jersalemitische Typikon vom J. 1122 bei A. HarxMenzel-Kapitel, Ἀντίκτα Ἱεροσολυμιτικῆς παραλογίας 2 (Petersb. 1894), S. 182 Z. 22 f. und das alte konstantinopolitanische Typikon (IX/X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej I 1 (Kiev 1895), S. 133 Z. 9 (hier wird nur der Anfang der Lektion angeführt).

2) Diese Einleitungsformel prophetischer Lektionen war schon zur Zeit des Chrysostomus üblich, s. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 (1896), S. 581 Z. 25 f.

Abdruck der Texte 8. 27—29 | An die sechste Abendlektion, die bis Exod. 15:1 reicht, schließt sich die Ode Exod. 15:1²—18 an, die in 308 vollständig, in den übrigen Hs. mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist. Vor der Ode hat die Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 276 die Bemerkung καὶ εὐδ(ὸς) λέγ(ει) ὁ ψάλτης, die darauf hinweist, daß hier der Sänger an die Stelle des Vorlesers tritt. Die Hs. 273, die nur die ersten fünf Worte der Ode Ἀντισμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ ἀντισμεν, setzt vor ἐνδόξως ein ε mit darüber gestelltem λ, was auf Wechselgesang zwischen dem Sänger und der Gemeinde (ὁ λαός) hinweist, vgl. unten S. 42 Z. 12—14 die Bemerkung derselben Handschrift zu der Ode aus Dan. 3. Eine Anweisung für den vom Patriarchen selbst geleiteten, besonders feierlichen Gottesdienst in der Hauptkirche Jerusalems gibt das Typikon bei A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνθολογία ἱεροκληρικῆς σπουδαγωγίας 2 (Petersh. 1894), S. 182 Z. 26 ff.: Ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ [= alttest. Lektion] ὁραῖα ἵσταται αἱ δύο χοροὶ, καὶ ἵσταται μέσῳ αὐτῶν τρεῖς ψάλλται· καὶ ὅταν πληρωθῇ ἡμῶς τὸ Ἀντισμεν τῷ κυρίῳ, καὶ τὸ ψάλλουν αὐτὸ αἱ τρεῖς ψάλλται· καὶ ἀποκρίνομεθα αὐτῶν (= αὐτοῖς) οἱ δύο χοροὶ Ἐνδόξως γὰρ ἐνδοξάσεται· καὶ οὕτως, ὅς· ὅπου λέγ(ωμεν) ὁἱ εἰς τοὺς ἱεροὺς [Exod. 15:18], ἡμεῖς λέγ(ομεν) Ἀντισμεν εἰς τὸν ἕλγον β'. Auf antiphonischen Gesang weist auch die Bemerkung in Sim. „ἀντι προκείμενον“ [d. h. anstatt eines προκείμενου] λέγ(ει) τῷ ψάλτῃ τῇ Ἐξόδου¹⁾ hin²⁾; denn ein προκείμενον ist ein antiphonisch gesungener Psalmenvers (Versikel, Antiphon), und der Ausdruck paßt nur insofern weniger gut, als die προκείμενα sonst sehr kurz sind und die Einleitung zur folgenden Lektion, nicht den Abschluß der vorhergehenden bilden. Nach alledem gehört die Ode, genau genommen, nicht mehr zur Lektion und ist daher auch von Steininger S. XXXIV f. mit Recht unter dem liturgischen Beiwerk zum Abdruck gebracht. — Die Ode schließt sich an die vorausgehende Lektion am besten in Sim. an, wo die Lektion mit καὶ εἰς ταύτην in der Mitte von Exod. 15:1 endet und durch diese Worte unmittelbar zur Ode überleitet, weniger gut in 272, 273, 308, wo die Lektion bis zum Ende des Verses geht, also den Anfang der Ode schon vorausnimmt; doch läßt sich auch diese Praxis daraus erklären, daß der ἀναγνώστης dem ψάλτῃ vorzusagen den Ton angibt | Die sechste Abendlektion Gen. 22:1—18 ist in Sim. 272, 273 nicht ausgeschrieben, es wird auf den Freitag der fünften (272 irrtümlich μέσης = vierten) Fastenwoche verwiesen | Wie sich an die 6. Abendlektion die Ode Exod. 15:1²—18 anschloß, so schließt sich an die letzte Lektion Dan. 3:1—18 die Ode³⁾ Dan. 3:1—18 an, die wiederum mehr oder weniger unvollständig ausgeschrieben ist (in 272 fehlt sie jetzt ganz, aber ursprünglich folgten auf Dan. 3:1 noch einige Zeilen, die anscheinend den Anfang der Ode enthalten; sie sind jetzt aber ganz verblüßt und wohl auch absichtlich gestilgt,

1) Vgl. die Anweisung des alten konstantinopolitanischen Typikon (IX/X. Jahrh.) bei A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej 1.1 (Kiev 1896), S. 133: Καὶ εὐδ(ὸς) ὁ ψάλτης ἀντι προκείμενου, ὅταν εἴπῃ ὁ διδάσκων Σαβῶτα, ἐκείνως λέγει Ὁδὴ τῇ Ἐξόδου, καὶ ἀντίχεται εὐδ(ὸς) Ἀντισμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ ἐνδοξάσεται, καὶ πληροὶ τὴν ὁδὴν ἔλην ἐν τῷ ᾄδῳ, κατὰ στίχον ἀρχομένου τοῦ λαοῦ ἀπὸ ἐνδοξῆς τοῦ α' στίχου Ἀντισμεν τῷ κυρίῳ, καὶ δοξάται καὶ μέν περὶ τῆς καὶ εὐδ(ὸς) κατέρχεται καὶ ἀντίχεται ἀντίχεται ὁ Σαβῶτα.

2) Das Gebet des Azarias Dan. 3:18—45, das sonst auch eine Ode ist, gehört in unserem Falle zur Lektion.

und eine junge Hand hat, da die Hs. hier zu Ende ist, dafür τὴν βασιλικὴν ἡμέραν hinzugeschrieben). Die zwischen Dan. 34 und 27 fehlenden Anfangverse der Ode, welche noch nicht wie alle Verse von 27 an mit Ἐλέγητε beginnen und mit dem Refrain Ὑμνεῖτε καὶ ὑπακοφθεὶς εὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνες endigen, finden sich nur in 273, verdanken aber auch hier ihr Vorhandensein wohl nur einer Willkür des Schreibers, denn sie gehören weder zur Lektion, da sie nicht die roten Zeichen (Nemmen) der Lektionen haben, und da hinter 21 ausdrücklich εἰς ὅδε τὸν καὶ bemerkt ist, noch zum Odengesang, denn erst vor 27 steht καὶ εἰς τὸν αἰῶνα λέγει ὁ φῶτις (vgl. Sim. καὶ εὐθ[ύς] ὁ φῶτις). Die Ode selbst wird vom φῶτις im Wechselgesang mit der den Refrain singenden Gemeinde vorgetragen, vgl. 273, wo die Ode nur bis 24 ausgeschrieben ist, und dann bemerkt wird: καὶ δεύρατι τὴν ψῆλὴν κατὰ πλ[υ]θ[ον] oder -οὺς), λέγοντες τῷ λαῷ Ὑμνεῖτε καὶ ὑπακοφθεὶς εὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνες. Vgl. auch das oben (S. 41 Z. 13) zur Exod.-Ode zitierte Jerusalemer Typikon S. 153 Z. 24–28, wo die Dan.-Ode ebenso wie die Exod.-Ode auf drei φῶτες und zwei Chöre verteilt ist, und das S. 41 Anm. 1 zitierte konstantinopolitanische Typikon S. 133 unten, wo ὁ φῶτις πρὸς αὐτὸν λέγει und ὁ λαὸς abwechselt.

Zweite Hälfte.

Pfingstzeit und unbewegliche Feste.

805 brach schon in der Karwoche verstümmelt ab. 272 endigt mit dem Schlusse der ersten Hälfte; eine äußere Verletzung scheint nicht vorzuliegen, denn die letzte Lage der Hs. ist ein vollständiger Quaternio; trotzdem lassen die oben bei der 1. und 3. Fastenwoche und beim Karsamstag angeführten Vermerke für den 14. Sept. und 16. Aug. schließen, daß ursprünglich noch ein zweiter Band dazu gehörte, welcher die unbeweglichen Feste enthielt. In 273 schließt die erste Hälfte gleichfalls mit einer vollen Lage; auch hat sie eine Unterschrift in großen Buchstaben Bl. 152b: „καὶ βασιλ[ι]κῇ τῷ οὐ δοῦλε Κων(σταντῖν)οι παθ[η]ρίω κοβικ[ο]ο(λαρίω)“, und die zweite Hälfte hat eine besondere Überschrift Bl. 153a: „ἀναγνώσκει(α) συν θῷ τῶν ἑορτῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ὅλοο“; trotzdem gehören beide Hälften schon ursprünglich zusammen, denn in der Unterschrift der zweiten Hälfte Bl. 172a, die der der ersten Hälfte ähnlich, aber weiter ausgeführt ist, wird gleichfalls „Κων(σταντῖν)ος παθ[η]ρίος κοβικ[ο]ο(λαρίος)“ genannt. In Sim. und 308 sind die beiden Hälften nicht scharf geschieden.

Von den drei hier allein noch in Betracht kommenden Hss. Sim. 273. 308 ist 308 nicht nur am reichhaltigsten, sondern hat auch allein eine streng systematische Ordnung: 1) bewegliche Feste der Pfingstzeit, 2) unbewegliche Feste vom September,

mit dem das Jahr beginnt, bis zum August. Daher lege ich 308 zugrunde¹⁾ und schalte die wenigen Tage, welche Sim. und 273 über 308 hinausgehend bieten (Pfingstmontag, 8. Mai, 15. Aug.), an ihrer Stelle ein. In Sim. und 273 sind die Tage so geordnet:

Sim.:	273:
2. Febr.	
25. März	25. März
Mittpfingsten	
Himmelfahrt	Himmelfahrt
Sonntag vor Pfingsten	Sonntag vor Pfingsten
Pfingsten	Pfingsten
Pfingstmontag	
Sonntag nach Pfingsten	Sonntag nach Pfingsten
29. Juni	
16. Juli	
6. Aug.	
13. Sept.	
15. Aug.	
(1. Sept.)	1. Sept.
8. Sept.	8. Sept.
14. Sept.	14. Sept.
8. Mai	8. Mai
	29. Juni
	6. Aug.
	15. Aug.
	13. Sept.

Hierbei ist noch zu bemerken, daß Sim. die vier unbeweglichen Feste vom 29. Juni bis zum 13. Sept. nur mit ihren Namen nennt, während er den übrigen unbeweglichen Festen das Datum voranschickt, z. B. *Μηνὶ Ἀδριόδοτῳ α' εἰς τὴν παραμονὴν κτλ.* Die Lektionen des 15. Aug. brechen in Sim. unvollständig mit Ez. 44₂ ab. Die nächste Überschrift hinter der Lücke lautet *Μηνὶ τῷ ἀδοτῷ εἰς τὴν ἡ' τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γινέσθαι τῆς ὑπεραγίας θειότητος.* Da aber Mariæ Geburt nicht auf den 8. Aug., sondern auf den 8. Sept. fällt, muß in der Lücke noch ein in den Sept. fallender Festtag gestanden haben, und dies kann wohl nur der 1. Sept. gewesen sein; daher habe ich den 1. Sept. in Klammern hinzugefügt.

1) Ein kleiner Übelstand dabei ist es nur, daß der Schluß der Hs. später ergänzt ist, und wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Ergänzung nicht ganz adäquat ist, z. unten S. 50 die Bemerkung zum 11. Mai.

Mittpfingsten, d. h. der mittelste Tag zwischen Ostern und Pfingsten = Mittwoch der vierten¹⁾ Woche nach Ostern (Mittwoch zwischen Jubilate und Cantate); Sim. 308 τῇ δ' τῆς πεντηκοστῆς (in beiden Hss. μεσση̄ geschrieben):

α) Mich. 4²—5¹. 5. 6²—7¹. 8. 5¹

β) Is. 55¹. 12²—4. 55²—5¹. 6²—13

γ) Prov. 9¹—11.

Als Autor der 1. Lektion wird in beiden Hss. Isaias angegeben, bei dem sich aber nur der Anfang der Lektion in Kap. 2 st. ähnlich findet | Die 2. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf die vorletzte Lektion von Epiphania („ἀνέγνωμα β' τῶν φάσεων μετὰ τὸ ἀπεσθῆναι τὸ ὕδατος“) verwiesen; ganz stimmt allerdings die Epiphania-Lektion (Is. 55) mit der hier in 308 (und im gedruckten Triodion) vorgeschriebenen Lektion nicht überein | Die 3. Lektion ist in beiden Hss. nicht ausgeschrieben; Sim. verweist auf den Dienstag der 3. Fastenwoche, 308 auf den 2. Sept.

Himmelfahrt; Sim. 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἀναληψίμου, 308 εἰς τὴν παραμονὴν τῆς ἀναλή(μψευς):

α) Is. 2²—3¹

β) Is. 62¹⁰—63¹. 63⁷—8

γ) Zach. 14¹. 4¹. 5—11.

Steinsinger S. XXXVII hat im Texte „ΤΗΣ ΑΝΑΛΗΨΙΜΟΥ“, aber in der Anmerkung τῇ ἀναλήμψιμου (so); das schließende N im Texte wird Druckfehler für M sein, wie in ΝΗΝΙ S. XXXVI statt ΜΗΝΙ | Die 1. Lektion ist in Sim. nicht ausgeschrieben, es wird auf den Dienstag der 1. Fastenwoche („τῇ τῆς α' ἡμέρ. πρωί“) verwiesen und als Anfang der Himmelfahrts-
 lektion „Τὸ δὲ λέγει κύριος (vgl. oben S. 40 Anm. 2): ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις“ = Is. 29 angegeben.

Sonntag vor Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πατέρων, 273. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πη' πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ:

α) Gen. 14¹¹—20¹

β) Deut. 13—15. 15—17¹

γ) Deut. 10¹⁴—18. 20—21.

Pfingsten; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς πεντηκοστῆς, 273 τῇ παραμονῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς, 308 τῇ χοριακῇ τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς εἰς τὴν παραμονὴν (in allen drei Hss. ist Ν̄ für πεντηκοστῆς geschrieben):

1) Da der Sonntag bei den Griechen die Woche schließt (vgl. oben S. 34 Anm. 1), beginnt die erste Woche nach Ostern mit dem Ostermontag. Anders bei den Lateinern, welche die Woche mit dem Sonntag anfangen und daher die erste Woche nach Ostern mit Quasimodogeniti beginnen.

- α) Num. 11¹⁰—17, 24¹—26
 β) Joel 2²⁸—32¹
 γ) Ez. 36²⁴—28.

Pfingstmontag; Sim. τῇ ἐπαόριον τῆς πεντηκοστῆς (Hs. N) ἑορταζας τοῦ ἁγίου πνεύματος:

- α) Ier. 1¹—2¹, 3²—4
 β) Ier. 1¹¹—17
 γ) Ier. 2³—12.

Diese Lektionen hat nur Sim. Der Pfingstsonntag gilt als Herrenfest (Nilles I, S. 32), der Pfingstmontag ist dem hl. Geiste geweiht (Nilles II, S. 406); wir haben hier dieselbe Praxis wie bei anderen Festen des Herrn und der Gottesmutter, bei denen der auf den Festtag folgende Tag gleichfalls Personen geweiht ist, die bei der Festbegebenheit eine Rolle gespielt haben: 26. Dez. Maria und Josef, 7. Jan. Johannes der Täufer, 3. Febr. Simeon und Anna, 26. März Gabriel, 9. Sept. Joachim und Anna (vgl. Nilles I, S. 63). Wenn man τῇ ἐπαόριον τῆς πεντηκοστῆς ἑορταζας mit der Notiz für den Samstag vor Palmsonntag τῷ σαββάτῳ τῶν ἁγίων ἑορταζας vergleicht, könnte man meinen, die Lektionen seien für den Abend des Pfingstmontags selbst bestimmt. Aber dies würde aller Analogie widersprechen, da Abendlektionen außer in der Fastenzeit, wo übrigens auch immer eine korrespondierende Morgenlektion vorherrscht, nur an den Vorabenden der Festtage vorkommen. Folglich muß es sich auch hier um den Vorabend des Pfingstmontags, also um den Abend des Pfingstsonntags handeln, und für diesen passen die Lektionen auch ihrem Inhalt nach sehr gut, da an ihm eine Bußfeier stattfindet, s. Nilles II, S. 395 f. 405 f. und vgl. auch Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. v. G. Morosow (1893), S. 120, wo jene Bußfeier¹⁾ als „Vorbereitung“ für den „Tag des Geistes“ bezeichnet wird.

Sonntag nach Pfingsten; Sim. 308 τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων πάντων, 273 παραμονῇ τῶν ἁγίων πάντων:

- α) Is. 48⁹—14¹
 β) Sap. 3¹—9
 γ) Sap. 5¹³—6³.

1. September; 273 ἀρχὴ τῆς ἐνδ(ι)κτου καὶ μνήμη τοῦ ὁλοῦ πατρὸς ἡμῶν Σομαίων τοῦ στυλῖτου, 308 μνήμη τοῦ ὁλοῦ πατρὸς ἡμῶν Σομαίων τοῦ στυλῖτου καὶ τῶν ἁγίων μ' ἱγωναίων, καὶ ἡ κοίμησις Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, καὶ μνήμη τοῦ μεγάλου ἐμπροσμοῦ:

1) Jetzt ist die Bußfeier nach Sokolow in erster Linie zu einer Gedächtnisfeier für alle Verstorbenen geworden.

α) Is. 61₁₋₁₀¹, aber 273: Sap. 3₁₋₂

β) Lev. 26₃₋₈, 7²⁻⁹¹, 8-13, 14-22¹, 23², 23³-24¹ (vielfach gekürzt), aber 273: Sap. 5₁₃₋₆¹

γ) Sap. 4₇₋₁₅.

Der große Brand fand in Konstantinopel, wahrscheinlich im Jahre 462, statt, s. Nilles I, S. 268 | 273 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den Sonntag nach Pfingsten | Über den Anfall des 1. Sept. in Sim. siehe oben S. 43.

8. September; Sim. τῇ παραμονῇ εἰς τὸ γενέσθαι τῆς ἡσυχίας Θεοτόκου, 273 τὸ γενέσθαι τῆς ἡσυχίας Θεοτόκου, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τοῦ γενέσθαι τῆς ἡσυχίας Θεοτόκου (aber nachher im Verweis beim 13. Sept.: τὴν γένε[σιν] τῆς Θεοτόκου):

α) Gen. 28₁₀₋₁₃

β) Ez. 43₁₇₋₄₄¹

γ) Prov. 9₁₋₁₁

Sim. schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) 13. Aug., 2) 15. Aug., 3) Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“, vgl. oben S. 56 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 273 schreibt die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den 25. März, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

13. September; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἑγκαίνων, 273 εἰς ἑγκαίνια ναοῦ, 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῶν ἑγκαίνων τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν (d. h. der Auferstehungskirche in Jerusalem):

α) Reg. III 8₁₂₋₂₁¹, 27²⁻³⁰

β) Prov. 3₁₂₋₂₄

γ) Prov. 9₁₋₁₁

Sim. und 273 schreiben nur die erste Lektion aus und verweisen für die zweite auf den Freitag der 1. Fastenwoche, für die dritte auf den Dienstag der 3. Fastenwoche „von der Mitte an“ (273 ἀπὸ τοῦ μέτου τοῦ ἀπαραίματος, Sim. nach Stehlinger ἀπὸ τοῦ μέτου, in Wirklichkeit wohl ἀπὸ τοῦ μέτου wie zweimal am 14. Sept.), vgl. oben S. 56 die Bemerkung zur 3. Fastenwoche | 308 schreibt die beiden ersten Lektionen aus und verweist für die dritte auf τὴν γένε[σιν] τῆς Θεοτόκου = 8. Sept.

14. September; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς ἐφώσεως, 273 εἰς τὴν ἐφωσὶν τοῦ τυλίου καὶ ζωοποιῶς σταυροῦ, 308 ἡ ἐφώσεως τοῦ τυλίου καὶ ζωοποιῶς σταυροῦ:

α) Exod. 15₂₂₋₁₆¹

β) Prov. 3₁₁₋₁₃

γ) Is. 60₁₇₋₁₈

Sim. schreibt nur die erste Lektion aus und verweist für die zweite auf den Donnerstag der 1. Fastenwoche „von der Mitte an“ (ἀπὸ τοῦ μέτου, vgl.

13. Sept.), für die dritte auf die 2. Abendlektion des Karnamestags ἀπὸ τὸ μέσον, vgl. oben S. 33, 40 die Bemerkungen zur 1. Fastenwoche und zum Karnamestag | 373 schreibt keine Lektion aus, sondern verweist auf 1) dritte Epiphania-Lektion, 2) Donnerstag der 1. Fastenwoche, 3) zweite Karnamestags-Lektion | 308 schreibt alle drei Lektionen aus.

26. September; 308 τῇ μετέστασις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου;

α) Ioh. I 3¹¹—4¹

β) Ioh. I 4¹⁵—18

γ) Ioh. I 4¹⁹—5¹.

Dieselben Lektionen haben Sin. 273 an dem in 308 fehlenden 8. Mai.

11. Oktober; 308 τῇ παραμονῇ τῆς μνήμης τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης ζ' συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ τῷ δευτέρῳ (787 n. Chr.):

α) Exod. 25¹. 2—21

β) Reg. III 6²⁰—21 (der stärker umgebildete erste Vers lautet ἐκκοδόμησεν ὁ βασιλεὺς Σαλομών οἶκον τῷ κυρίῳ καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον κέδρινον κατὰ πρόσωπον τοῦ θαβήρ. καὶ περιέσχεν αὐτὸ χρυσίῳ)

γ) Ez. 40¹—2. 41¹. 18²—23¹.

26. Oktober; 308 τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δημητρίου καὶ μνήμης τοῦ μεγάλου σεισμοῦ:

α) Is. 63¹²—64¹

β) Ier. 2¹—12

γ) Ier. 32¹—24¹. 22. (45. 52. 4². 22.)

Das große Erdbeben fand in Konstantinopel im Jahre 740 statt, s. Nilles I, S. 308 | Die 3. Lektion bricht in 308 infolge Ausfalls eines Blattes mit ἐπεὶ οὖν—Ier. 32 ab. Die Fortsetzung entnehme ich der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, die auf den später vorgesetzten Papierblättern gerade mit dem 26. Okt. beginnt. Daß 308 dieselbe Fortsetzung gehabt hat, ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie zu dem in 308 zur Verfügung stehenden Räume vorzüglich paßt.

8. November (Michaelstag, s. Nilles I, S. 319):

α) Ios. 5¹²—14

β) Iud. 6². 7¹. 11—24¹

γ) Dan. 10.

Die Überschrift und der Anfang der 1. Lektion fehlen in 308 wegen des oben erwähnten Ausfalls eines Blattes, der Text setzt erst mit οὐκ ἔσπορα Ios. 5¹² wieder ein. Ios. 5¹² gebe ich als Anfang nach den gedruckten Menäen an.

13. November; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χροσοστόμου:

α) Prov. 10⁷¹, 6¹, 8¹²⁻¹⁴, 15⁵, 16², 8⁶¹, 24², 26. 4. 13², 14. 17. 2-9. 22²¹¹, 10¹, 15⁴²

β) Prov. 10³¹¹, 22¹, 11²², 4², 7¹, 10², 13²¹ (vgl. Os. 10¹²), 9¹, 8¹⁷², 15²¹, 14²²¹, 22¹¹¹, Eccl. 8¹¹, Sap. 6¹², 12², 14¹, 15²-16¹, 7³⁰², 8²²¹, 2²-4. 7²-2. 9², 17¹, 18¹, 8²¹²-9²¹, 9⁴-2¹, 10. 11², 12

γ) Prov. 29²¹, Sap. 4¹², 14¹, 6¹¹, 17¹, 18², 21², 22², 7¹²², 10⁴, 22¹, 24², 27², 29. 10⁹, 10⁴, 12. 7³⁰², 1²², 2¹¹, 10-11¹, 12², 13-16¹, 17. 19-21. 22¹, 23², 16¹²¹, Sir. 2¹¹², Sap. 16²², Sir. 2¹¹¹, Prov. 8³⁴²¹.

Man findet diese zusammengelickten Lektionen auch in den gedruckten Menäen und kann sie dort bequemer im Zusammenhange lesen. Bei der zweiten Lektion hat 308 wie das Menäum die Überschrift Σοφία: Σολομώντος, obwohl der erste Teil der Lektion aus den Prov. stammt; ebenso auch beim 1. und 27. Jan.

21. November; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἑορτῆς τῆς ὁπαραχίας Θεοτόκου τῆς ἐν τῇ ναῷ εὐδόξου ἀοτῆς:

α) Exod. 40¹-2. 4¹, 3. 7. 9. 14. 22-29

β) Reg. III 8¹-7. 4¹, 10-11

γ) Ez. 43²⁷-44⁴¹.

Die dritte Lektion ist nicht ausgeschrieben, es wird auf den 8. Sept. verwiesen.

1. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς κατὰ σάρκα ὀκταημέρου περιτομῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου:

α) Gen. 17¹¹-12

β) Prov. 8²²-20

γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

Der Verweis auf die 2. Lektion des 13. Nov. findet sich in der Hs. selbst.

25. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου:

α) Ier. 1⁴-4. 6¹, 7², 4² (aber 2² frei umgestaltet εἰτι μετὰ σοῦ εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας βυόμενός σε καὶ σῶζων σε ὁ θεὸς ὁ ἄγιος Ἰσραήλ)

β) Sap. 4⁷-15

γ) Prov. 10³¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov.

308 verweist für die zweite Lektion auf den 1. Sept., für die dritte auf den 13. Nov.

27. Januar; 308 τῇ παραμονῇ τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ χροσοστόμου:

- α) Prov. 10^{r1} etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
 β) Prov. 29^{r1} etc. = 3. Lektion des 13. Nov.
 γ) Sap. 4^r. 16^r. 17^r. 19^r—5^r.

Die Reliquien des Johannes Chrysostomus wurden im Jahre 438 nach Konstantinopel gebracht, s. Nilles I, S. 82 | 308 verweist für die beiden ersten Lektionen auf den 13. Nov.

2. Februar; Sim. ἡ παραμονὴ τῆς ὑπαπαντῆς, 308 ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

Sim. verweist auf die κοίμησις τῆς θεοτόκου = 15. Aug., folglich

- α) Gen. 28₁₀₋₁₇
 β) Ez. 43_{27-44¹}
 γ) Prov. 9₁₋₁₁.

308 hat ganz andere Lektionen:

- α) Exod. 12_{51-13^{r1}}. 13_{10-12^{r1}}. 14—16^{r1}, dann ein ganz freies Exzerpt aus Lev. 12, ferner Num. 8_{16^{r1}} und ein freies Exzerpt aus Num. 3₁₂₋₁₃ (ebenso wie in den gedruckten Menäen)
 β) Is. 19_{1. 2^{r1}. 3^{r1}. 12. 14. 19-21} (= 3. Lektion der gedruckten Menäen)
 γ) Is. 35_{1^r. 2^r-9^{r1}}. 10^r. 9^r. 10^r. 10^r. 12^r.

In der 3. Lektion schreibe ich „6^{r12}“, weil der Schluß des Verses in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275, und, obwohl dies in unseren Aufzeichnungen nicht vermerkt ist, vielleicht auch in 308 fehlt.

17. März; 308 μνήμην ἐπιταλοῦμεν τοῦ σεισμοῦ:

πρωτ. : Is. 63_{15-64^{r1}}. 64₁₋₉

ἐσπέρας: die auf den Tag fallende Gen.-Lektion
 Dan. 9₁₀₋₁₉.

Dies Erdbeben findet sich nicht bei Nilles, wohl aber in dem von A. Dmitrievskij herausgegebenen konstantinopolitanischen Typikon aus dem IX./X. Jahrh. (Opisanie liturgičeskich rukopisej I [Kiev 1895], S. 56). Dmitrievskij führt in der Anmerkung auch zwei Jerusalem. Hss. an, die es gleichfalls haben und dieselben Lektionen angeben wie 308 | Die Anweisung für die erste Abendlektion heißt in der Hs.: ἐσπέραις δὲ εἰς τὴν αὐτὴν εἴ τοῦ μεγάλου μετὰ τὴν εἰσοδὸν τῶν ἱερῶν ἀναγνώσκονται τὰ τῆς ἑνείκτης ἀνάγνωσμα εἰς τὴν ἡμέραν. Die Feier des 17. März ist offenbar keine größere Feier, da sonst die alttestamentlichen Lektionen am Vorabend gelesen werden müßten, sondern sie verbindet sich mit dem Wochengottesdienst der Fastenzeit, in die der Tag ja immer fallen muß, und hat nur zur Folge, daß die Morgenlektion aus Is., die sonst auf den Tag fallen würde, durch Is. 63_{15 ff.} (auch am 26. Oktober, dem Tage des großen Erdbebens, gelesen), und die sonst vorgeschriebene Abendlektion aus den Prov. durch Dan. 9_{15 ff.} ersetzt wird. Die Voraussetzung dabei ist natürlich, daß der 17. März auf einen der

Wochentage von Montag bis Freitag fällt; wie man verfuhr, wenn er auf einen Samstag oder Sonntag fiel, weiß ich nicht.

25. März; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ εὐαγγελισμοῦ, 273. 308 ὁ εὐαγγελισμὸς τῆς (+ ὁπαραχίας 308) θεολόγου:

α) Exod. 31²—32¹

β) Prov. 8²²—30, aber in Sim. ist dies die 3. Lektion.

Dazu kommt in Sim. als 2. Lektion: Gen. 18¹—19¹

„ „ „ 273 „ 3. „ : Ez. 43¹⁷—44¹

„ „ „ 308 „ 3. „ : Prov. 9¹—11.

308 verweist für die 3. Lektion auf den 8. Sept.

8. Mai; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, 273 τοῦ ἁγίου καὶ πανευφύμιο ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου:

α) Ioh. I 3²¹—4¹

β) Ioh. I 4¹¹—19

γ) Ioh. I 4²⁰—5².

In 308 fehlt dieser Tag, aber dieselben Lektionen hat 303 an dem 26. Sept., der umgekehrt in den beiden anderen Hss. fehlt.

11. Mai; 308 τῇ παραμονῇ τῶν γενεθλίων τῆς πόλεως:

α) Is. 54²—55¹, 55²—56¹

β) Is. 61¹⁰—62³ (Verweis auf Karsamstag)

γ) Is. 65¹⁵—66¹.

Der bis Bl. 185 reichende alte Bestand von 308 (XIII. Jahrh.) bricht in der 1. Lektion ab, alles Folgende ist im XVI. Jahrh. ergänzt (in einer Kolumne, während die alte Hs. zwei Kolumnen hat). Mit dem, was vom 11. Mai fehlte, hat der Ergänzer die Vorderseite von Bl. 186 und die ersten Zeilen der Rückseite gefüllt; den Rest der Rückseite und die ganze Vorderseite des folgenden Blattes läßt er frei und beginnt den 24. Juni erst auf Bl. 187b. Danach scheint es, als ob er daran gedacht hätte, hier später noch einen Tag einzuschalten, etwa den 21. Mai, den einzigen Tag, für den die gedruckten Menäen in dieser Zeit noch alttestamentliche Lektionen vorschreiben (s. unten S. 58). Der Ergänzer führt den Kalender richtig zu Ende; das will allerdings nicht viel besagen, da die strenge Disposition dieses Lektionars keinen Zweifel übrig ließ. Ob das Ergänzte dem Verlorenen völlig gleich, ist fraglich; in einer, allerdings unwesentlichen, Kleinigkeit jedenfalls nicht: die Verweisungsformel lautet im alten Bestande ζῆται εἰς, in der Ergänzung aber dreimal προεγραψῇ oder προεγράψαν τὰ τοιαῦτα ἀναγνώματα (16. Juli) neben zweimaligem ζῆται. Vgl. auch oben S. 34 die Bemerkung zur Woche vor der eigentlichen Fastenzeit.

24. Juni; 308 (Ergänzung) τῇ παραμονῇ τοῦ γενεσίου τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου:

- α) Gen. 17¹³⁻¹⁹¹. 18¹¹⁻¹⁴¹. 21¹¹. 2. 4-8
 β) Iud. 13²⁻³¹. 2¹. 7-8. 13-14¹. 17-19. 21¹
 γ) Is. 40¹⁻⁸. 9¹. 41¹⁷²⁻¹⁵. 45⁸¹. 48²⁰²⁻²¹¹. 54¹.

29. Juni; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρος καὶ Παῦλος, 273. 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων (+ καὶ πανευφύμων 273) ἀποστόλων Πέτρος καὶ Παῦλος:

- α) Petr. I 13-8
 β) Petr. I 113-19
 γ) Petr. I 211-32¹.

16. Juli; Sim. τῇ παραμονῇ τῶν ἁγίων χλ' πατέρων τῶν ἐν Καλχηδόνι, 308 (Ergänzung) τῶν ἁγίων πατέρων τῆς τετάρτης (Hs. 8⁷⁵) συνόδου:

Beide Hss. verweisen auf den Sonntag vor Pfingsten, folglich

- α) Gen. 14¹⁴⁻²⁰¹
 β) Deut. 13-11. 15-17¹
 γ) Deut. 10¹⁴⁻¹⁵. 20-21.

Das Datum ist nur in 308 angegeben, in Sim. fehlt es nicht nur bei diesem, sondern auch bei den benachbarten Festen, s. oben S. 43.

20. Juli; 308 (Ergänzung) τοῦ ἁγίου προφήτου Ἠλ:οῦ (so die Hs.):

- α) Reg. III 17
 β) Reg. III 18¹. 17-27¹. 29-32. 37²-40. 41¹. 44². 45². 46². 19¹.
 2¹. 3-4¹. 5-10. 15¹. 16²
 γ) Reg. III 19¹⁹¹. 20¹. 22². IV 21-2. 7-12.

Das Datum ist in der Hs. nicht angegeben. Siehe Nilles 1, S. 215.

6. August; Sim. τῇ παραμονῇ τῆς μεταμορφώσεως, 273. 308 (Ergänzung) ἡ μεταμόρφωσις τοῦ κυρίου (+ καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος 308) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ:

- α) Exod. 24¹²⁻¹³
 β) Exod. 33¹¹⁻²³. 34¹²⁻³. 4
 γ) Reg. III 19²²⁻⁴¹. 5-6¹. 11-13¹. 15¹. 16².

Sim. verweist für die 2. Lektion auf die 2. Lektion = 1. Abendlektion des Karfreitags. Der Karfreitag fehlt in Sim. infolge einer größeren Lücke; die übrigen Hss. haben dort nur Exod. 33¹¹⁻²³, nicht auch 34¹²⁻³. 4.

15. August; Sim. εἰς τὴν παραμονὴν τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, 273 ἡ κοίμησις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου:

- α) Gen. 28¹⁰⁻¹⁷
 β) Ez. 43²¹⁻⁴⁴¹
 γ) Prov. 9¹⁻¹².

In 308 (Ergänzung) fehlt dieser Tag; die drei Lektionen hat 308 am 8. Sept. | In Sim. bricht die 2. Lektion mit Ex. 44a ab; es folgt eine Lucke, in der nicht nur der Schluß des 15. August, sondern auch noch der 1. Sept. gestanden haben muß, s. oben S. 45 | 273 verweist für alle drei Lektionen auf den 8. Sept.

29. August; 308 (Ergänzung) ἡ ἀποστολὴ τῆς τιμῆς κεφαλῆς τοῦ τιμίου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ:

α) Is. 40¹—2. 9¹ etc. = 3. Lektion des 24. Juni

β) Mal. 3¹—3¹. 5¹. 6. 7¹. 11¹. 13¹. 17¹. 4a. 1—4

γ) entweder Sap. 4; etc. = 3. Lektion des 27. Jan.

oder Prov. 29¹ etc. = 3. Lektion des 13. Nov.

308 (Ergänzung) verweist für die 1. Lektion auf den 24. Juni, für die beiden Texte der 3. Lektion auf den 13. Nov. Aber Sap. 4; etc. kommt in keiner der bisher benutzten Quellen am 13. Nov. vor. Es ist also die Frage, ob der Ergänzter von 308 eine andere Praxis voraussetzt, oder aus Versehen für beide Texte auf den 13. Nov. verwiesen hat.

Kap. II. Die alttestamentlichen Lektionen in den gedruckten Ausgaben des Triodion, des Pentekostarion, der Menäen und des Anthologion.

Die alttestamentlichen Lektionen finden sich nicht nur in den Lektionaren, sondern auch in anderen liturgischen Büchern, besonders im Triodion, Pentekostarion und den Menäen, sowie im Anthologion. Hier sind sie allerdings mehr in der großen Masse des liturgischen Materials versteckt, weshalb ich diese Werke in mein Verzeichnis der griechischen Hss. des A. T. nicht aufgenommen habe. Aber für den ersten Anfang der Arbeit auf diesem Felde bieten gerade diese größeren Werke einen unverkennbaren Vorteil darin, daß sie öfter gedruckt und daher ziemlich leicht zugänglich sind. Daher habe ich seinerzeit die Arbeit mit der Exzerpierung jener größeren Werke begonnen und will auch hier kurz über ihr Verhältnis zu den Lektionaren berichten, da sie anderen, die sich mit diesen Studien beschäftigen wollen, gleichfalls als Ausgangspunkt dienen können. Zunächst aber einige Worte zur Orientierung über das Wesen dieser Werke.

Im Gottesdienst kehren gewisse Bestandteile, z. B. die Meßgebete, während des ganzen Jahres oder während eines bestimmten Teiles des Jahres regelmäßig bei derselben Gelegenheit in derselben Weise wieder, während andere Bestandteile, z. B. die meisten Gesänge und die Lektionen, an einzelne Tage gebunden sind. Dementsprechend gibt es zwei Hauptarten liturgischer Bücher:

die einen, wie das Euchologion und das Horologion, enthalten die regelmäßig wiederkehrenden, die anderen, zu denen auch die uns angehenden Bücher gehören, die je nach den Tagen wechselnden Bestandteile des Gottesdienstes. Jeder Tag hat nun aber, genau genommen, eine doppelte gottesdienstliche Feier: 1) als Tag des beweglichen, 2) als Tag des unbeweglichen Kirchenjahres. Das bewegliche Kirchenjahr hängt von Ostern ab; jeder Tag des Jahres hat als der soundsovielte Tag vor oder nach Ostern seinen besonderen Gottesdienst. Das unbewegliche Kirchenjahr ist das Kalenderjahr; jeder Tag desselben ist dem Gedächtnis des Herrn, der Gottesmutter oder eines Heiligen gewidmet und hat infolgedessen wiederum seinen besonderen Gottesdienst¹⁾. Die beiden Gottesdienste müssen miteinander verbunden werden; wie dies zu geschehen hat, gibt in schwierigen Fällen (ἀπορρομένα) das Typikon an. Alle wechselnden Bestandteile dieser beiden Gottesdienste mit Ausnahme der Psalmen, neutestamentlichen Lektionen und Heiligenlegenden, die man dem Psalter, dem Εὐαγγέλιον und Ἀπόστολος und dem Synaxar entnimmt²⁾, sind nun in den uns angehenden liturgischen Büchern zusammengestellt. Und zwar enthält das Triodion jene wechselnden Bestandteile für das bewegliche Kirchenjahr vom Sonntag vor Septuagesimae, mit dem man sich auf die Fastenzeit vorzubereiten beginnt (vgl. unten Kap. V § 7), bis zum Karsamstag, und das Pentekostarion die Fortsetzung bis zum Sonntag nach Pfingsten; die weitere Fortsetzung bis zum Beginn der nächsten Fastenzeit findet sich im Oktoechos (Ὀκτώηχος, auch Παρὰκλητικὴ genannt), doch kommt dies Buch für uns nicht in Betracht, da es keine alttestamentlichen Lektionen enthält. Andererseits enthalten die Menäen und das Anthologion, das ein Auszug aus ihnen ist, eben jene wechselnden Bestandteile für die zwölf Monate des unbeweglichen Kirchenjahres von September bis August. Hier haben wir also eine ganz strenge Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen, während das von mir zugrunde gelegte Lektionar 308, das im ganzen ebenso schied, doch die beiden unbeweglichen Christfeste Weihnachten und Epiphania nach alter Praxis am Anfange hat stehn lassen³⁾. Demnach findet man

1) Dementsprechend hat auch jeder Tag doppelte neutestamentliche Lektionen, vgl. Gregory, der S. 343–364 die Lektionen für das bewegliche, S. 365–386 für das unbewegliche Jahr angibt.

2) Doch finden sich in den Venediger Ausgaben der Menäen auch die Heiligenlegenden.

3) Vgl. oben S. 31 und 42f. Es gibt jedoch, wie ich S. 32 gezeigt habe, auch Lektionare, welche die Scheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Festen streng durchführen.

- 1) Weihnachten und Epiphanias in den Menäen des Dezember und Januar (und im Anthologien),
- 2) die Fastenzeit im Triodion,
- 3) die Pfingstzeit im Pentekostarion,
- 4) die unbeweglichen Feste in den Menäen der zwölf Monate von September bis August (und im Anthologien).

Da diese Werke in ihren Lektionen im großen und ganzen mit den Hss. des Lektionars übereinstimmen, ist es nicht nötig, hier nochmals alle Lektionen aufzuzählen. Ich kann mich darauf beschränken, die Unterschiede namhaft zu machen.

Benutzt sind folgende Ausgaben: Triodion Venedig 1636 und Rom 1879, Pentekostarion Ven. 1634 und Rom 1883, Menäen Ven. 1612—1648¹⁾ und Rom 1888—1901, Anthologion Ven. 1630. Das Anthologion erwähne ich nur, wo es von den Menäen abweicht.

1) Weihnachten und Epiphanias (vgl. S. 32 f.).

Weihnachten und Epiphanias haben dieselben Lektionen wie im Lektionar, aber den eigentlichen Festtagen gehen vorbereitende Tage mit alttestamentlichen Lektionen voraus:

Sonntag vor Weihnachten (Gedächtnis aller alttestamentlichen Väter):

- | | |
|---|--|
| α) Gen. 14 ₁₄ —20 ¹ | } = Sonntag vor Pfingsten (s. oben S. 44). |
| β) Deut. 1 ₈ —11, 13—17 ¹ | |
| γ) Deut. 10 ₁₄ —18, 20—21 | |

24. Dez. Tag vor Weihnachten (oder, wenn der 24. Dez. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

- ὁρα πρώτη: Mich. 5₂—4
 „ zweite: Bar. 3₃₈—44
 „ dritte: Is. 7₁₀—16¹, 8₁—4, 8²—10
 „ vierte: Is. 9₆—7.

5. Jan. Tag vor Epiphanias (oder, wenn der 5. Jan. ein Samstag oder Sonntag ist, der vorhergehende Freitag):

- ὁρα πρώτη: Is. 35
 „ zweite: Is. 1₁₈—20
 „ dritte: Is. 12₁—4
 „ vierte: Is. 49₈—10.

Vor den großen Festen Weihnachten, Epiphanias und Ostern werden „große Horen“ gehalten, aber immer nur an einem Wochentage (Montag bis Freitag), nie an einem Samstag oder Sonntag, also nicht am Karfreitag.

¹⁾ Ich benutzte zwei Exemplare der Göttinger Universitäts-Bibliothek. Das eine ist zusammengestellt aus Drucken der Jahre 1612, 1614, 1624—1626, 1628, das andere aus Drucken der Jahre 1624—1629, 1648.

sondern am Karfreitag, und ebenso am Freitag vor Weihnachten und Epiphanias, wenn der diesen Festen unmittelbar vorangehende Tag ein Samstag oder Sonntag ist. Die großen Horen sind Tagesdienst, sie werden gehalten morgens 6 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$, Prim), 9 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha\ \tau\rho\acute{\iota}\tau\eta$, Terz), mittags 12 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha\ \epsilon\chi\tau\eta$, Sext) und nachmittags 3 Uhr ($\acute{\omega}\rho\alpha\ \epsilon\nu\acute{\nu}\alpha\tau\eta$, Non). Jede Hore wird durch den Gesang von drei ganzen Psalmen eingeleitet, später folgt jedesmal eine Propheten-, eine Apostel- und eine Evangelienlektion. Übrigens sind die in den großen Horen gelesenen Prophetenlektionen durchaus nicht Neues, sondern einfach aus den Lektionen für Weihnachten, Epiphanias, Gründonnerstag und Karfreitag wiederholt. — Die Lektionen für die großen Horen vor Epiphanias (aber nicht die übrigen) finden sich auch in der Lektionar-Hs. Paris, Bibl. Nat., Gr. 275; die ersten drei sind dieselben wie im Menaeum, aber für die $\acute{\omega}\rho\alpha\ \delta'$ ist nicht Is. 49^s—15, sondern Is. 55 vorgeschrieben; auch diese Lektion ist von Epiphanias herübergenommen.

2) Fastenzeit (vgl. S. 34—42).

Hier haben wir dieselben Tage wie im Lektionar. Es ist nur wenig zu bemerken:

Erste Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: Prov. 2 ganz statt 2₁—2₁^u.

Fünfte Fastenwoche, Dienstag:

1. Lektion: Is. 40₁₈—31¹ = Sim. 272. 273. 805 (nicht Is. 40₁—2. 2—31¹ = 308).

Fünfte Fastenwoche, Mittwoch:

3. Lektion: In Prov. 15₂₀—16₉ hat die Venediger Ausg. des Triodion ebenso wie das Lektionar die beiden Verse 16₉. 9 hebräischer Zählung am Schluß der Lektion, während die römische Ausg. sie ebenso stellt wie Swete.

Fünfte Fastenwoche, Donnerstag:

3. Lektion: Prov. 16₁₇²—17₁₇¹ statt 16₁₇²—33.

Karwoche, Freitag:

$\acute{\omega}\rho\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$: Zach. 11₁₀—13 (= 272. 273 $\pi\rho\omega\tau\acute{\iota}$, s. oben S. 39)

„ $\tau\rho\acute{\iota}\tau\eta$: Is. 50₄—11

„ $\epsilon\chi\tau\eta$: Is. 52₁₃—54₁

„ $\epsilon\nu\acute{\nu}\alpha\tau\eta$: Ier. 11₁₈—12₅¹. 12₉²—11¹. 14—15

$\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma$: = Lektionar.

Karsamstag, $\epsilon\kappa\tau\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma$:

1. Lektion: Gen. 1₃—13 statt 1₃—3

6. Lektion: Exod. 13₂₀—15₁₉ statt 13₂₀—15₁^u

15. Lektion: Dan. 3₁—33 statt 3₁—31.

Am Mittwoch der 1. Fastenwoche und am Donnerstag der 5. Fastenwoche verlängert das Triodion die Prov.-Lektionen, um genauem Anschluß an die folgenden Prov.-Lektionen, die mit 3₁ resp. 17₁₇² beginnen, herzustellen.

Ebenso verlängert es am Karfreitag die Dan.-Lektion, um sie an den mit 337 beginnenden Odenvortrag anzuschließen, wie dies ähnlich schon das Lektionar 273 getan hatte (s. oben S. 42 Z. 2 ff.). Auch nimmt das Triodion bei der Exod.-Lektion des Karfreitags die Ode 15¹²—13, die auch im Lektionar folgt, dort aber nicht zur Lektion gehört, zu dieser hinzu. Endlich verlängert es noch die Gen.-Lektion des Karfreitags, sodaß sie ebenso lang wird wie zu Weihnachten, Epiphanias und am Montag der 1. Fastenwoche. Dagegen hat das Triodion am Dienstag der 5. Fastenwoche denselben Is.-Text wie die meisten Hss. des Lektionars ohne die Erweiterung von 308. Am Mittwoch der 5. Fastenwoche korrigiert erst die römische Ausg. des Triodion die Stellung der Verse nach der Sixtina. Auch sonst korrigiert die römische Ausg. öfter nach der Sixtina, z. B. läßt sie die oben S. 39 beim Mittwoch der Karwoche erwähnten Zusätze zu den beiden Abendlektionen fort, während die Venediger Ausg. sie ebenso hat wie die Hss. des Lektionars. Über die großen Horen am Karfreitag s. oben S. 54 f. Die für sie vorgeschriebenen Lektionen finden sich sämtlich auch im Lektionar am Gründonnerstag und Karfreitag, s. oben S. 39.

3) Pfingstzeit (vgl. S. 44 f.).

Das Pentekostarion stimmt ganz mit dem Lektionar überein. Die nur in Sim. vorkommenden Lektionen für den Vorabend des Pfingstmontags hat es nicht.

4) Unbewegliche Feste (vgl. S. 45 unten — 52).

Hier finden sich die meisten Unterschiede. Vor allem kommen, wenn man alles zusammenrechnet, 11 Tage, die ich durch einen vorgesetzten Stern kennzeichne, neu hinzu. Umgekehrt fehlen der 17. März und der 11. Mai (beide nur in 308 vorhanden). Das Erdbeben des 17. März wird im Menäum überhaupt nicht erwähnt. Am 11. Mai hat zwar auch das Menäum das Gedächtnis der γα-
μήλια τῆς Κωνσταντινουπόλεως, aber ohne größere Vorabendfeier mit alttestamentlichen Lektionen. Übrigens ist trotz der hinzukommenden Tage und anderer Unterschiede die Zahl der neu hinzukommenden Lektionen selbst gar nicht groß, da manche Lektionen sich einfach wiederholen.

Der Gegenstand der Feier der einzelnen Tage wird in den Menäen sachlich ebenso angegeben wie in den Lektionaren, nur in der Formulierung finden sich ähnliche Unterschiede wie schon zwischen den verschiedenen Lektionaren selbst. Ich führe die abweichenden Formulierungen nicht an. Nur wo ein Tag neu hinzukommt, gebe ich den Gegenstand der Feier an, jedoch nicht wörtlich nach den Ausgaben, sondern in verkürzter Fassung.

1. September:

- α) Is. 61¹—10¹
 β) Lev. 26²⁻³ etc. } = 308 (nicht = 273).

11. Oktober (aber nur wenn dieser Tag ein Sonntag ist, sonst am folgenden Sonntag):

- α) Gen. 14¹⁴⁻²⁰¹
 β) Deut. 1⁸⁻¹¹, 15—17¹
 γ) Deut. 10¹⁴⁻¹⁸, 20—21¹ } = Sonntag vor Pfingsten (statt
 Exod. 25¹, 2—21, Reg. III 6²⁰⁻²¹,
 Ez. 40¹⁻³, 41¹, 10²⁻²⁵¹).

26. Oktober:

- α) zu Is. 63¹⁵⁻⁶⁴³ ist noch 64⁸⁻⁹ hinzugefügt
 γ) Sap. 3¹⁻⁹ statt Ier. 3²¹⁻²⁴¹, 25, 4², 5², 4², 22.

8. November:

- γ) Anthol.: Is. 14⁷⁻²⁰¹ statt Dan. 10 (aber Men. = Lektionar).

*5. Dezember, Σάββα τοῦ ἡγιασμένου:

- α) Sap. 3¹⁻⁹
 β) Sap. 5¹²⁻⁶¹
 γ) Sap. 4⁷⁻¹⁵.

*6. Dezember, Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μάρων τῆς Λυκίας τοῦ θαυματουργοῦ:

- α) Prov. 10⁷¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov.
 β) Prov. 10²¹⁻¹¹¹²
 γ) Sap. 4⁷⁻¹⁵.

*11. Januar, Θεοδοσίου τοῦ κοινοβιάρχου

*17. Januar, Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου

*20. Januar, Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου

25. Januar:

- α) Prov. 10⁷¹ etc. = 1. Lektion des 13. Nov. (statt Ier. 14—d. 4², 7², 8²).

Folglich sind im Men. die 1. und 3. Lektion des 25. Jan. mit den beiden ersten Lektionen des 13. Nov. identisch, aber die 2. Lektion des 25. Jan. (Sap. 4⁷⁻¹⁵) findet sich am 13. Nov. nicht. Trotzdem verweist das Anthol. für alle drei Lektionen des 25. Jan. auf den 13. Nov.

27. Januar:

- γ) Prov. 10²¹¹ etc. = 2. Lektion des 13. Nov. (statt Sap. 4⁷, 10⁴, 17¹, 19¹—5⁷).

*30. Januar, τῶν ἁγίων τριῶν ἱεραρχῶν Βασίλειου τοῦ μεγάλου, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου:

- α) Deut. 1⁸⁻¹¹, 15—17¹
 β) Deut. 10¹⁴⁻¹⁸, 20—21¹
 γ) Sap. 3¹⁻⁹.

Das Fest der drei Hierarchen wurde nach Nilles I, S. 67 im Jahre 1081 oder 1084 eingeführt. Aber das genaue Datum steht nicht fest. Möglicherweise gehört das Fest schon dem X. Jahrh. an, v. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire (1907), S. 25 f., besonders S. 25 Anm. 2.

2. Februar:

- α) Exod. 12³¹—13¹ etc. = 308 (nicht = Sim.)
- β) Is. 6¹—12 (gegen Sim. und 308)
- γ) Is. 19¹ etc. = 308 zweite Lektion (nicht = Sim.)

17. März (nur in 308 vorhanden) fehlt.

25. März:

- α) Gen. 28¹⁰—17
 - β) Ez. 43²⁷—44¹
 - γ) Prov. 9¹—11
- } = 8. Sept.

Die erste Lektion kommt in den Lektionar-Hss. am 25. März nicht vor, die zweite findet sich in 273 als dritte, die dritte findet sich in 308 ebenso.

*26. März, ἡ σὺναξις τοῦ ἀρχιστρατήγου Γαβριήλ:

- α) Exod. 3¹—8¹
 - β) Prov. 8²²—30
- } = Lektionar 25. März
- Eine dritte Lektion fehlt.

*28. April, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ τροπικοφόρου Γεωργίου:

- α) Is. 43²—14¹
- β) Sap. 3¹—6
- γ) Sap. 5¹⁰—6¹.

11. Mai (nur in 308 vorhanden) fehlt.

*21. Mai, Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης:

- α) Reg. III 8²²—21¹. π²—30
- β) Is. 61¹⁰—62³
- γ) Is. 60¹—14.

24. Juni: s. unten 29. Aug.

20. Juli nach dem Anthol.:

- α) Reg. III 17¹—7
 - β) Reg. III 18¹¹—18. 45. 19¹. 2—4¹. 5—8
 - γ) Reg. IV 2². 6²—14
- } Verkürzung der sonst überlieferten Lektionen.

*25. Juli, κοίμησις τῆς ἁγίας Ἀννης:

Nur das Venediger Men. hat Lektionen und zwar dieselben wie am 5. Dez. (Men.), jedoch die beiden ersten in umgekehrter Reihenfolge.

*27. Juli, τοῦ μεγαλομάρτυρος καὶ ἱσακτικοῦ Παντελεήμονος: = Menäum 23. April.

29. August:

α) zwischen Is. 40¹—² und ³ ist noch ⁴ hinzugefügt

γ) Sap. 4¹. 10¹. 12¹. 41²—5⁷, also die erste der beiden Lektionen, welche 308 zur Wahl stellt.

Is. 40¹—². ³ etc. kam schon am 21. Juni vor; dort stimmen das Venediger Men. und das Anthol. mit dem Lektionar überein, während das römische Men. auch dort ⁴. ⁵ hinzufügt.

Außerdem ist noch zu erwähnen: 1) Nur das römische Men. verlängert die Lektionen aus Joh. I 3—5 am 8. Mai (aber nicht am 26. September) so, daß sie genau aneinander anschließen, vgl. über ähnliche Verlängerungen oben S. 55 Z. 3 v. u.—S. 56 Z. 3 v. o. 2) Am 16. Juli sind zu den Vätern des 4. ökumenischen Konzils die Väter des 1.—3., 5. und 6. Konzils hinzugefügt, verraten sich aber schon durch ihre Stellung hinter den Vätern des 4. Konzils als sekundär. Das Fest selbst erscheint im Venediger Men. und im Anthol. wie im Lektionar beim 16. Juli, jedoch bloß als Anhang mit der Bemerkung, daß es am 16. Juli nur dann gefeiert wird, wenn er auf einen Sonntag fällt, sonst dagegen an dem Sonntag, welcher in die Zeit vom 13.—19. Juli fällt¹⁾, d. h. an demjenigen vorangehenden oder folgenden Sonntag, welcher dem 16. Juli zeitlich am nächsten steht. Hieraus hat das römische Men. die Konsequenz gezogen und das Fest dem 13. Juli angehängt, da es schon an diesem Tage gefeiert werden kann.

Kap. III. Alttestamentliche Lektionen in Jerusalem.

Anton Baumstark hat in seinem Aufsatz über das Alter der Peregrinatio Aetheriae im Oriens Christianus N. S. I (1911), S. 62—64, wie auch in früheren Schriften (s. ebenda S. 62 Anm. 4), nachdrücklich auf das laut Überschrift²⁾ aus Jerusalem stammende altarmenische Lektionar, dessen Inhalt F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (1905), S. 516—527 angegeben hat³⁾, „als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts“ hingewiesen. Derselbe hat ebenda S. 64 das von A. S. Lewis in *Studia*

1) Nur das Venediger Men. hat diese genaue Angabe. Das Anthol. sagt ungenau: τῆς ἑορτῆς ἐπομένης κυριακῆς.

2) „A record of the assemblies which are held in Jerusalem“ etc. (Conybeare S. 516).

3) Conybeare gibt die Kapitel und Verse (ohne Rücksicht darauf, ob die Verse vollständig oder unvollständig vorhanden sind) nach der Revised English Version an. Ich habe diese Zitate nach Swete umgearbeitet. — Auf S. 507—516 handelt Conybeare über die Bezugs- und Überlieferung des Lektionars, das schon um 700 n. Chr. einen armenischen Kommentator gefunden hat.

Sinaitica 6 (1897, dazu ein Supplement 1907) herausgegebene syropalästinische Lektionar, welches gleichfalls auf jerusalemische Tradition zurückgeht, als Parallele herangezogen. Dazu kommt noch das bereits oben S. 40—42 dreimal zitierte Jerusalemer Typikon für die beiden Wochen vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern, welches A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμητικῆς σιναγωγῆς 2 (Petersb. 1894), S. 1—254 aus einer griechischen Hs. vom J. 1122 herausgegeben hat¹⁾.

Diese drei Quellen gewähren uns einen interessanten Einblick in ein von dem bisher vorgeführten stark abweichendes Lektionssystem, welches lange neben jenem existiert und, wenn auch gewiß im wesentlichen stets auf Jerusalem und Palästina beschränkt, doch durch die armenische Übersetzung einen Einfluß auf eine räumlich weit entfernte Kirche ausgeübt hat. Dies System ist zweifellos sehr alt; gegen die von Baumstark gegebene Datierung wird sich kaum etwas einwenden lassen. Schon deshalb ist es wichtig. Aber besonders wichtig wird es für uns als Vergleichungsobjekt: Züge, die sich in diesem System ebenso finden wie in dem bisher vorgeführten, haben allen Anspruch darauf, für noch älter als die zweite Hälfte des V. Jahrh. gehalten zu werden. Daher gebe ich eine vollständige Übersicht auch über die alttestamentlichen Lektionen dieses Systems²⁾.

Hierbei lege ich das altarmenische Lektionar zugrunde und setze das meist unvollständigere syropalästinische Lektionar und das nur für die Karwoche in Betracht kommende griechische Typikon daneben. Die Inhaltsangabe des armenischen Lektionars beruht auf zwei Hss. (VIII/IX. und XIV. Jahrh.) und einem Kommentar aus der Zeit um 700 n. Chr.³⁾; Lücken der älteren Hs., die aus der

1) Papadopoulos-Kerameus gibt dem Werke, dessen Anfang verloren gegangen ist, den Titel Τυπικὸν τῆς ἐκ τῆς Ἱεροσολυμητικῆς ἐκκλησίας. Ich behalte den mehrdeutigen Ausdruck „Typikon“ (vgl. Krumhacher, Gesch. der byz. Litt.² (1897) § 137) bei, bemerke aber, daß es mit dem gewöhnlich unter dem Namen Typikon gedruckten Werke (vgl. oben S. 63) nichts zu schaffen hat. Das „Jerusalemische Typikon“ gibt wie das Tridion und Pentekostarion eine vollständige Anweisung für den Gottesdienst der beiden Wochen; nur die Lektionen sind nicht ganz angeschrieben, sondern es ist bloß für Anfang und Schluß angegeben. In dem Untertitel wird diese Anweisung als τὰς (S. 99, 161) oder ἐκκλησιῶν (S. 32, 147, 156, 199) oder τῆς καὶ ἐκκλησίας (S. 108, 116) bezeichnet. Vgl. übrigens zu jener Verwendung des Ausdrucks „Typikon“ Th. Schermann im Katholik 92 (1912), S. 249: „Die zweite Gattung von Hss. sind die Typikoi, in welchen nur Titel und Abschnitte der Bücher, die zur Verlesung kommen sollen, angegeben sind (ev. das Inzipit und Exipit)“.

2) Die in denselben Werken vorkommenden neutestamentlichen Lektionen lasse ich unberücksichtigt.

3) Als Zeit des Kommentars gibt Conybeare auf derselben Seite 608 zuerst „about A. D. 680“, dann „early in the eighth century“ an. Der Verfasser des Kommentars wurde nach S. 515 Z. 1 f. im Jahre 684 zum Bischof geweiht und starb um 714.

jüngeren ergänzt sind, zeige ich im Anschluß an Conybeare durch Winkelklammern (<) an¹⁾; *Kursivdruck* bedeutet, daß auch der Kommentar die betreffende Lektion bezeugt. Bei den Lektionen des syropalästinischen Lektionars gebe ich in runden Klammern die Nummern an, mit welchen die Herausgeberin die Lektionen durchgezählt hat; syropalästinische Lektionen, die in den armenischen Lektionen desselben Tages keine Parallele haben, stelle ich an den Schluß des betreffenden Tages. Beim griechischen Typikon zitiere ich in runden Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe von Papadopoulos-Kerameus.

Vorabend von Epiphania.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.
Gen. 1 ₁ —3 ₁₀	Gen. 1—3 (Nr. 60)
Is. 7 ₁₀ —13	Is. 7 ₁₀ —13 (Nr. 24)
Exod. 14 ₂₁ —15 ₂₂ ²⁾	
Mich. 5 ₂ —4	Mich. 5 ₂ —3 (Nr. 25)
Prov. 1 ₁ —3	Prov. 1 ₁ —3 (Nr. 26)
<Is. 9 ₈ —7>	Is. 8 ₈ —11 (Nr. 27)
<Is. 11 ₁ —3>	Is. 12 (Nr. 35)
Is. 35 ₁ —3	
<Is. 40 ₁₀ —17>	
Is. 42 ₁ —7	
Dan. 3 ₁ —30	

Ion. (Nr. 88)

Nach dem armen. Lekt. fand der Gottesdienst am 5. Januar „in the Shepherd's hut“ statt und begann nachmittags 3 Uhr („at the ninth hour“). Das syropal. Lekt. hat in der Regel keine solchen Angaben | Im syropal. Lekt. steht Gen. 1—3 (Nr. 60) beim Montag der Karwoche, jedoch mit der Angabe, daß dieselbe Lektion am Karsamstag³⁾, zu Weihnachten und „am Tage der Weihe des Taufwassers“ gelesen wird. Ebenda erscheint Is. 12 (Nr. 35), getrennt von den Epiphanialektionen (Nr. 24—27), mit der Angabe „für die Weihe des Wassers“; daß auch hier das Taufwasser gemeint ist, folgt schon aus der sich anschließenden neustamentlichen Lektion Cor. I 10₁—4 (α βαπτισµου). Die Wasserweihe findet in der Epiphaniavigil statt, s. oben S. 33 | Das Buch Ionas (Nr. 88) steht im syropal. Lekt. beim

1) Die von Conybeare in den Anmerkungen mitgetheilten Überschnisse der jüngeren Ha. lassen ich unberücksichtigt, da sie zweifellos nicht dem aus Jerusalem übernommenen Lektionar angehören, sondern erst später in Armenien hinzugefügt sind. Vgl. unten S. 66 (Pfingsten) und Kap. V § 11 letzte Anmerkung.

2) Dies heißt wohl „bis 15₂₂ exclusive“, vgl. den Karsamstag, wo Conybeare „Exod. 14₂₁—15₂₁“ angibt. Ähnliche Ungenauigkeiten scheinen auch sonst vorzukommen.

3) Der Karsamstag steht in der Überschrift voran, aber nach der Anordnung des Lektionars steht die Lektion in Wirklichkeit beim Montag der Karwoche.

Karsamstag mit der Angabe „für die Vigilie von Epiphania (*ἡμέρα* = *ἑορτή*) und Ostern“.

Neben Epiphania hat das syropal. Lekt. noch zwei andere Feste:

Weihnachten und Kalendae (*ἡμέρα*).

Doch ist die Anordnung so verwirrt, daß man schon daraus auf Überarbeitung schließen kann; Nr. 23 Vorabend von Weihnachten, 24—27 Vorabend von Epiphania, 28, 29 Weihnachten, 30—33 Kalendae, 34 Vorabend der Kalendae, 35, 36 Wasserweihe (in der Epiphaniavigil). Unter den Kalendae kann man nach dem ganzen Zusammenhange des Lektionars wohl nur die Kalendae des Januar, also unser Neujahr, verstehen; allerdings ist ihre Anzeichnung auffällig, weil das griechische Jahr sonst mit dem September beginnt. An alttestamentlichen Lektionen kommt für den Vorabend von Weihnachten nur Gen. 1—3 vor (Nr. 60, vgl. oben), für die Kalendae die vier Lektionen Is. 43¹²—21, 35¹—10, 40¹—8, 44¹—7 (Nr. 30—33).

Quadragesima.

Für die Quadragesima gibt das armen. Lekt. zunächst 19 Lektionen für die Taufkandidaten. Es sind, wie Conybeare S. 518 Anm. e bemerkt, die Schrifttexte, an welche Cyrill von Jerusalem um die Mitte des IV. Jahrh. seine berühmten Katechesen angeknüpft hatte. Die Katechesen wurden offenbar alljährlich in der Quadragesima den Katechumenen, welche in der Ostervigil die Taufe empfangen sollten, vorgelesen und dabei jene Schrifttexte vorausgeschickt. Alt- und neutestamentliche Stücke wechseln ab; die alttestamentlichen sind Nr. 1) Is. 1¹⁸—20, 2) Ez. 18¹⁰—23, 6) Is. 45¹⁷—25, 8) Ier. 39¹⁸—41, 9) Iob 38²—39, 12) Is. 7¹¹—8¹⁰, 13) Is. 53¹—54³, 15) Dan. 7¹³—27, 18) Ez. 37¹—14.

Dann folgen die Lektionen für die Gemeindegottesdienste:

Armen. Lekt.

Syropal. Lekt.

Erste Woche:

Mi. *Exod.* 1¹—2¹⁶

Is. 1¹⁴—20

Is. 1¹⁴—2¹¹ (Nr. 38)

Fr. *Deut.* 6⁴—7¹⁰

Iob 6²—7¹³

Is. 40¹—8

Zweite Woche:

Mo. *Reg. I* 1¹—2²

Prov. 1²—3³

Ier. 1¹—10

Di. *Reg. I* 1²²—2²³

Prov. 2¹—3¹⁰

Ier. 1¹¹—2³

Armen. Lekt.

Syropal. Lekt.

Mi. *Exod.* 2₁₁—2₃*Ioel* 2₁—1₄*Mich.* 4₁—7Do. *Reg. I* 3₂₁—4₁₂*Prov.* 3₁₁—4₁₃*Ier.* 2₃₁—3₁₅Fr. *Deut.* 7₁₁—8₁*Iob* 9₁—10₂*Is.* 40₉—1₂*Ioel* 2₁₂—2₀ (Nr. 40)

Dritte Woche:

Mi. *Exod.* 2₂₃—(3₁₅)*Ioel* (2₂₁)—3₂Fr. *Deut.* 8₁₁—9₁₀*Iob* 12₁—13₄*Is.* 42₁—3*Is.* 42₁₇—43₁₄ (Nr. 42)*Ioel* 2₂₁—2₁ (Nr. 43)

Vierte Woche:

Mi. *Exod.* 3₁₆—2₁*Ioel* 3₁—2Fr. *Deut.* 9₁₁—2₄*Iob* 16₁—17*Is.* 43₂₂—44₈*Deut.* 10₁₂—11₂₀ (Nr. 45)*Iob* 16. 17 (Nr. 46)*Is.* 42₅—10 (Nr. 47)

Fünfte Woche:

Mi. *Exod.* 4₁—2₁*Ioel* 3₁—2₁Fr. *Deut.* 10₁—1₃*Iob* 19₂—2₇*Is.* 45₁—1₃*Exod.* 8 (von wo an?)

—9 (Nr. 49)

Ioel 3₉—2₁ (Nr. 50)

Sechste Woche:

Mi. *Exod.* 4₂₁—5₂*Zach.* 9₂—1₅Fr. *Deut.* 11₁₀—2₃*Iob* 21*Is.* 46₂—47₄*Exod.* 10. 11 (Nr. 51)*Zach.* 9₂—1₅ (Nr. 52)*Deut.* 12₂₈—14₂ (Nr. 53)*Iob* 21 (Nr. 54)*Is.* 43₁₀—2₁ (Nr. 55)

Nach dem armen. Lekt. fanden alle Mittwochs- und Freitagsgottesdienste in der Sionskirche („in holy Sion“) statt (dieselbe Angabe [ܡܕܢܚܐ] hat das syropal. Lekt. beim Mittwoch und Freitag der 6. Woche), dagegen fand der Gottesdienst am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche in der Auferstehungskirche („in the holy Anastasis“) statt. Alle Gottesdienste

begonnen nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“) | Im syropal. Lekt. fehlt infolge des Ausfalls zweier Blätter der Anfang und damit zugleich die Überschrift der Mittwochslektionen der 5. Woche; die erste der beiden Lektionen beginnt jetzt mit Exod. 8^{er}. Infolge der Lücke läßt sich nicht bestimmen, ob diese Lektionen wirklich zum Mittwoch oder etwa zum Freitag der 5. Woche gehören; ich habe sie zum Mittwoch gestellt, weil sie den Mittwochslektionen des armen. Lekt. einigermaßen, den Freitagslektionen gar nicht entsprechen.

Karwoche.		
Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
Mo. Gen. 1 ₁ —3 ₁₀	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Gen. 1 ₁ —13 (S. 40)
		Prov. 1 ₂₀ —23 (S. 40)
		Is. 5 ₁ —7 (S. 40)
		Ez. 1 ₁ —20 (S. 42)
		Exod. 1 ₁ —20 (S. 43)
		Iob 1 ₁ —12 (S. 43)
		Gen. 2 ₄ —13 (S. 46) ¹⁾
Prov. 1 ₁ —6	Prov. 1 ₁ —6 (Nr. 61)	Is. 40 ₁ —6 (S. 46)
Is. 40 ₁ —8	Is. 40 ₁ —8 (Nr. 62)	Prov. 1 ₁ —20 (S. 40)
Di.		Exod. 19 ₁₆ —18 ¹⁾ (S. 58)
		Prov. 2 ₁₂ —21 (S. 58)
		Os. 4 ₁ —6 ¹⁾ (S. 58)
		Ez. 1 ₂₁ —21 ¹⁾ (S. 60)
		Exod. 2 ₅ —10 (S. 60)
		Iob 1 ₁₂ —22 (S. 60 f.)
Gen. 6 ₉ —9 ₁₇	Gen. 6 ₉ —9 ₁₉ (Nr. 63)	Gen. 7 ₆ —8 ₂₁ ¹⁾ (S. 63)
Prov. 9 ₁ —11	Prov. 9 ₁ —11 (Nr. 64)	Prov. 9 ₁ —11 (S. 63)
Is. 40 ₉ —17	Is. 40 ₉ —17 (Nr. 65)	Is. 40 ₉ —17 (S. 63)
Mi.		Prov. 3 ₁₇ —24 (S. 74)
		Os. 5 ₁₂ ²⁾ —6 ₃ (S. 74)
		Ez. 2 ₅ —3 ₂ (S. 75)
		Exod. 2 ₁₁ —22 (S. 77)
		Iob 2 ₁ —10 (S. 77)
Gen. 18 ₁ —19 ₃₀	Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (Nr. 66)	Gen. 18 ₁ —19 ₃₀ (S. 78)
Prov. 1 ₁₀ —19	Prov. 1 ₁₀ —19 (Nr. 67)	Prov. 1 ₁₀ —19 (S. 78)
Zach. 11 ₁₁ —13	Zach. 11 ₁₁ ²⁾ —14 (Nr. 68)	Zach. 11 ₁₁ ²⁾ —14 (S. 80)
Do. Gen. 22 ₁ —(18)	Gen. 22 ₁ —12 (Nr. 69)	Gen. 22 ₁ ²⁾ —12 (S. 94)
		Ier. 11 ₁₀ —12 ₁₃ (S. 95) ²⁾
		Exod. 19 ₁₀ —19 (S. 97)
		Iob 38 ₁ ²⁾ —42 ₃ (S. 97 f.) ²⁾
		Is. 50 ₄ —11 (S. 98)

1) Vgl. die erste Lektion dieses Tages im armen. und syropal. Lektionar.

2) In Wirklichkeit werden diese Lektionen nur aus Ier. 11₁₀—12₁₃, 12₁₃²⁾—11₁, 14—15 und Iob 38₁²⁾—21, 42₁—5 bestanden haben, vgl. oben S. 89. Das Typikon gibt stets nur den Anfang und Schluß der Lektionen an.

Armen. Lekt.	Syropal. Lekt.	Griech. Typikon
		Exod. 30 ²² — ²³ (S. 100)
		Reg. I 16 ¹ — ¹³ ¹ (S. 100)
⟨Is. 61 ¹ — ⁴ ⟩	Is. 61 ¹ — ¹¹ (Nr. 70)	Is. 61 ¹ — ⁴ (S. 100f.)
		Cant. 1 ² — ⁴ ¹ (S. 101)
Fr. Zach. 11 ¹¹ — ¹⁴	Zach. 11 ¹¹ ² — ¹⁴ (Nr. 72)	Zach. 11 ¹¹ — ¹² (S. 146)
		Zach. 13 ¹ — ⁹ (S. 148)
Is. 3 ⁹ — ¹³	Is. 3 ⁹ ² — ¹³ (Nr. 74)	Is. 3 ⁹ ² — ¹³ (S. 148f.)
Is. 50 ⁴ — ⁹	Is. 50 ⁴ — ⁹ ¹ (Nr. 76)	Is. 50 ⁴ — ⁹ ¹ (S. 150)
Am. 8 ⁹ — ¹²	Am. 8 ⁹ — ¹² (Nr. 78)	Am. 8 ⁹ — ¹² (S. 150 Z. 24—26)
Is. 52 ¹³ — ⁵³ ¹	Is. 52 ¹³ — ⁵³ (Nr. 80)	Is. 52 ¹³ — ⁵³ (S. 152)
⟨Is. 63 ¹ — ³ ⟩	Is. 63 ¹ — ⁷ ¹ (Nr. 82)	Is. 63 ¹ — ⁶ (S. 152)
Ier. 11 ¹³ — ²¹ ¹	Ier. 11 ¹³ — ²⁰ (Nr. 84)	Ier. 11 ¹³ — ²⁰ (S. 154)
Zach. ⟨14 ⁴ ⟩— ¹¹		Zach. 14 ⁴ ² — ¹¹ ¹ (S. 154)
		Exod. 33 ¹¹ — ²⁰ (S. 158)
		Ioh 42 ¹³ — ¹⁷ ¹ (S. 158)
		Is. 52 ¹³ — ⁵³ (S. 159)
Sa. Gen. 1—3	Gen. 1—3 (Nr. 60)	Ex. 37 ¹ — ¹⁴ (S. 177)
Gen. 22 ¹ — ¹³		Gen. 1 ¹ — ³ (S. 182)
Exod. 12 ¹ — ²⁴		Is. 60 ¹ — ¹⁶ (S. 182)
Ion.	Ion. (Nr. 88)	Exod. 12 ¹ — ¹¹ (S. 182)
Exod. 14 ²⁴ — ¹⁵ ²¹		Ion. (S. 182)
Is. 60 ¹ — ¹³	Is. 60 (Nr. 87)	Ios. 5 ¹⁰ — ¹⁵ (S. 182)
Iob 38 ¹ — ²⁸		Exod. 13 ²⁰ — ¹⁵ ¹⁹ (S. 182 f.)
Reg. IV 2 ¹ — ²²		Soph. 3 ³ — ¹⁶ (S. 183)
Ier. 38 ³¹ — ³⁴		Reg. III 17 ⁹ — ²⁴ (S. 183)
Ios. 1 ¹ — ⁹		Is. 61 ¹⁰ ² — ⁶² ³ (S. 183)
Ex. 37 ¹ — ¹⁴		Gen. 22 ¹ ² — ¹⁸ (S. 183)
Dan. 3 ¹ — ²⁰		Is. 61 ¹ — ¹⁰ ¹ (S. 183)
		Reg. IV 4 ⁹ — ³⁷ (S. 183)
		Is. 63 ¹¹ ² — ⁶⁴ ³ (S. 183)
		Ier. 38 ³¹ — ³⁴ (S. 183)
		Dan. 3 ¹ — ⁷ (S. 183)

Nach dem armen. Lekt. fanden die Gottesdienste, in welchen die alttestamentlichen Lektionen gelesen wurden¹⁾, am Montag, Mittwoch und Donnerstag „in the holy shrine of the city“ statt, am Freitag „in holy Golgotha“ (vgl. aber unten Anm. 1), am Samstag in der Auferstehungskirche. Beim Dienstag nennt die ältere armenische Hs. keinen Ort; die jüngere hat „auf dem Ölberg“ (vgl. Typikon S. 60 Z. 15; Dienstag Nachm.

1) Die beiden Lektionen Is. 52¹³—⁵³ und Ier. 11¹³—²¹ kommen an demselben Tage nochmals vor, nur etwas verkürzt und in umgekehrter Reihenfolge: Ier. 11¹³—²⁰. Is. 53 (Conybeare S. 522 Z. 12f.). Davor steht die Anweisung: „And then they go up into the church at the tenth hour“. Es handelt sich also um einen zweiten Gottesdienst an anderer Stätte, denn die oben im Text angeführten Lektionen werden „in holy Golgotha“ gelesen.

2) Daneben kommen Gottesdienste an anderen Stätten ohne alttestamentliche Lektionen vor. Diese lasse ich unberücksichtigt.

8 Uhr *εἰς τὸ ἕνν' ὥρῃ τῶν Ἑλλήνων*). Der Gottesdienst begann am Dienstag, Mittwoch und wohl auch am Montag, wo die Zeitangabe fehlt, wie in der Quadragesima nachmittags 4 Uhr („at the tenth hour“), am Donnerstag aber schon um 1 Uhr („at the seventh¹⁾ hour“; dieselbe Angabe auch im syropal. Lekt.) und am Freitag mittags („at the sixth hour“; ein zweiter Gottesdienst an anderer Stätte begann nachmittags 4 Uhr, s. oben S. 65 Anm. 1). Am Samstag begann der Gottesdienst abends („at eventide“) und wurde mit dem Anzünden der Lichter eröffnet; die alttestamentlichen Lektionen dauerten bis Mitternacht, dann folgten je eine Lektion aus dem Apostel (Cor. I 13:—11) und dem Evangelium (Matth. 28) und die Darbringung des eucharistischen Opfers. Sonst ist noch zu bemerken, daß die alttestamentlichen Lektionen am Donnerstag nach ausdrücklicher Angabe in der Katechumenenmesse gelesen wurden; die sich anschließende Messe der Gläubigen hatte vor der Darbringung des Opfers nur neutestamentliche Lektionen (Cor. I 11:—12. Matth. 26:—28). Übrigens sind der Gründonnerstag und der Karfreitag die beiden einzigen Tage im ganzen Lektionar, an welchen eine Darbringung des Opfers erwähnt wird | Im Typikon stimmen die in Petit gesetzten Lektionen mit denjenigen der gewöhnlichen Lektionare, wie wir sie in Kap. I kennen gelernt haben, überein und werden auch zu denselben Zeiten gelesen, z. B. am Montag Ex. 1:—20 *πρωί*, Exod. 1:—20 und Job 1:—19 *ὑπὸ τῷ σῶμα*; Die diesen vorangehenden Lektionen werden vor ihnen morgens, die ihnen folgenden nach ihnen abends gelesen. Die Stätte des Gottesdienstes wechselt, z. B. S. 41 Z. 2 *εἰς τὸ ἕνν' ὥρῃ*, S. 43 Z. 8 *τῇ νυκτὶ τῶν ἑλλήνων Κοιμητηρίου*.

Pfingsten

hat nur im syropal. Lekt. und in der jüngeren Hs. des armen. Lekt., welche eine in Armenien erfolgte Überarbeitung des Lektionars enthält (vgl. oben S. 61 Anm. 1), alttestamentliche Lektionen und zwar, was allein schon gegen die Ursprünglichkeit beweist, für den Festtag selbst, nicht für den Vorabend. Es sind im syropal. Lekt.: Is. 25. Joel 2:—3: (Nr. 93. 94), in der armen. Hs.: Prov. 11:—124. Zach. 2:—13. Is. 52:—59 (Conybeare S. 525 Anm. e).

Gedächtnistage.

Nur das armen. Lekt. hat folgende Gedächtnistage, deren Bezeichnung ich zur Sicherheit mit Conybeares eigenen Worten gebe:

1. Mai: Commemoration of Jeremiah the prophet in Anathoth:
Ier. 1:—10. Ier. 45
27. Juni: Deposition (lit. laying down) of Zechariah the prophet:
Zach. 3:—(4:)
14. Juni (so; in der jüngeren Hs. fehlend): of Elisha the prophet:
Reg. IV 13:—21

1) Die jüngere Hs. setzt dafür „sixth“ ein, wie sie überhaupt die Zeitangaben öfters ändert.

2. Juli: of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim: Reg. I 6₁₂—7₁⁵⁾. Reg. II²⁾ 6₁₂—19
6. Juli: Deposition of Isaiah the prophet: Is. 6₁—12
1. August (dies Datum ist im Lekt. selbst als allgemein bekannt nicht angegeben): Martyrdom of Eleazar: Mac. II 6₁₂—7₁
15. August: Day of Mariam Theotokos (Gottesdienst at the third milestone of Bethlehem): Is. 7₁₀—13
25. Dezember: of David and Jacobus³⁾ (Gottesdienst in holy Sion): Reg. II 5₁—10.

Kap. IV. Alttestamentliche Fastenlectionen bei den Kopten.

Unter den koptischen (bobairischen) Hss. der Göttinger Universitäts-Bibliothek befinden sich zwei früher als Cod. orient. 125, 15 und 125, 9, jetzt als Kopt. 8 und 4⁴⁾ bezeichnete Bände, die von denselben Händen geschrieben sind, unmittelbar aneinander anschließen und zusammen ein Lektionar für die Fastenzeit vom Beginn des dreitägigen Ninivefastens bis zum Palmsonntag enthalten⁵⁾. P. de Lagarde hat im ersten Hefte seiner Orientalia (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 24 [1879]), S. 39—43 und 12—16 den Inhalt der beiden Bände vollständig angegeben. Leider sind sie sehr jung, ja viele Blätter sind erst vor kaum hundert Jahren zur Ergänzung der Lücken hinzugefügt. Trotzdem lohnt es sich wohl, auch aus diesem Lektionssystem die alttestamentlichen Lektionen auszuheben⁶⁾. Dabei unterscheide ich die ganz jungen

1) Conybeare: 6₁₂—7₁. Aber Kap. 6 hat nur 21 Verse, also muß ein Druckfehler vorliegen. Auch der Beginn mit 6₁₂ könnte verdächtig scheinen, aber die Lektion wird nicht mit dem vollen Verse beginnen, sondern mit einem Exzerpt daraus.

2) Conybeare hat „IV“ statt „II“. Das ist sicher falsch, da nur II 6₁₂—19 zur Festfeier paßt.

3) Gemeint ist Jacobus der Bruder des Herrn, s. den armenischen Kalender bei Conybeare S. 532.

4) Verzeichniß der Hss. im preussischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen. Bd. 3 (1894), S. 391 f. und 390.

5) Die beiden Bände sind jetzt so geteilt, daß der erste (Kopt. 8) noch den Anfang des Freitags der 4. Woche des großen Fastens enthält, und der zweite (Kopt. 4) mit der Fortsetzung desselben Tages beginnt. Aber diese Teilung rührt erst von dem vor etwa 100 Jahren lebenden Ergänzer der defekten Hs. her und ist von ihm nur deshalb eingeführt, weil er die beiden Bände möglichst gleich dick machen wollte (225 und 226 Blätter). Auf eine sinngemäße Teilung weist die ältere koptische Follierung (s. Lagarde, Orientalia I, S. 39 und 12) hin. Sie setzt auf Bl. 188 des ersten Bandes mit α neu ein (α fehlt, da Bl. 185 vom Ergänzer herrührt) und läuft vom ersten Bande, der mit α v schließt, in den zweiten Band, der mit α z beginnt, hinüber. Nach dieser Follierung sollte der erste Band bis zum Schluß der 3. Woche des großen Fastens gehn und der zweite mit der 4. Woche beginnen.

6) Die daneben stehenden neutestam. Lektionen bleiben unberücksichtigt.

Ergänzungen (Kopt. 8 Bl. 1—16, 68—71, 96, 97, 107, 167—186, 202—204, 210; Kopt. 4 Bl. 9—29, 82—85, 57—77, 103—226) von den älteren Bestandteilen durch Petitsatz. — Alle Lektionen werden morgens gelesen, nur die allererste am Vorabend des Ninivefastens.

Ninivefasten:

1. Tag Ion. 1¹—2¹

2. Tag Ion. 2¹—11

3. Tag Ion. 3. 4. (nur der Anfang gehört noch der Ergänzung an)

1. Woche des großen Fastens:

Mo. Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt

Is. 1¹—13

Di. Is. 1¹⁹—2¹

Zach. 8⁷—13

Mi. Is. 2¹—11¹

Ioel 2¹³—23

Do. Is. 2¹¹—21

Zach. 8¹⁹—23

Fr. Deut. 6¹—7

Is. 3¹—14¹

2. Fastenwoche:

Mo. Exod. 8¹—14

Is. 4¹—5¹

Di. Iob 19¹—23

Is. 5¹—13

Mi. Exod. 2¹¹—23

Is. 5¹⁷—25

Do. Deut. 5¹³—22

Is. 6¹—12

Fr. Deut. 8¹—9¹ (Anfang ergänzt)

Reg. I 17¹⁰—24, 18¹—2

Is. 7¹—14¹

Iob 11

3. Fastenwoche:

Mo. Prov. 1¹⁰—22

Is. 8¹³—9¹

Di. Prov. 2¹—13

Is. 10¹²—21

Mi. Exod. 4¹⁰—6¹³

Ioel 2²¹—27

Is. 9¹—10¹

Iob 12—14

Do. Prov. 2¹⁰—3¹

Is. 11¹⁰—12¹

Fr. Deut. 9¹—10¹¹

Reg. I 23²⁸—24

Is. 13¹—13

Iob 15

4. Fastenwoche:

Mo. Gen. 27¹—41¹ (Anfang ergänzt)

Is. 14²⁴—31

Iob 16, 17

Di. Gen. 28¹⁰—22

Is. 25¹—26¹

Iob 18

Mi. Exod. 7¹⁴—8¹³ (Anfang ergänzt)

Ioel 2²³—24¹

Iob 19

Is. 26²¹—27¹

Do. Gen. 32¹—30

Is. 28¹⁴—32

Iob 20

Fr. Deut. 10¹²—11³³

Is. 29¹³—27¹, 42¹—13¹

Iob 21

5. Fastenwoche:

Mo. Prov. 3¹—13

Is. 37²³—38¹

Iob 22

Di. Prov. 3¹⁹—4¹ (Schluß ergänzt)

Is. 40 ¹ — ²	Is. 45 ¹¹ — ¹⁷
Iob 23, 24 (Lagarde versichert: Iob 25, 26)	Prov. 9 ¹² — ¹⁸
Mi. Exod. 8 ²⁹ — ⁹	Iob 36, 37
Is. 41 ¹ — ¹⁴	7. Fastenwoche:
Ioel 3 ⁹ — ²¹	Mo. Prov. 10 ¹ — ¹⁰
Iob 25, 26	Is. 48 ¹⁷ — ⁴⁹
Do. Prov. 4 ¹⁰ — ²¹	Iob 38 ¹ — ²⁸
Is. 26 ⁹ — ³⁰	Di. Prov. 10 ¹⁷ — ³¹
Fr. Deut. 11 ²⁹ — ¹²	Is. 49 ⁶ — ¹⁰
Reg. III 17 ¹ — ²⁴	Iob 38 ²⁷ — ³⁹
Iob 32 ¹ — ¹⁴	Mi. Prov. 10 ³² — ¹¹
6. Fastenwoche:	Is. 58 ¹ — ¹¹
Mo. Prov. 8 ¹ — ¹¹	Iob 39 ³¹ — ⁴¹
Is. 44 ²¹ — ²⁸	Do. Prov. 11 ¹⁵ — ²⁵
Di. Prov. 8 ¹² — ²¹	Is. 65 ⁸ — ¹⁹
Is. 45 ¹ — ¹⁰	Iob 42 ¹ — ³
Mi. Exod. 10, 11	Fr. Gen. 49 ³⁴ — ⁵⁰
Is. 45 ¹⁸ — ²³	Prov. 11 ²⁷ — ¹²
Iob 38 ¹ — ²¹	Is. 66 ¹⁰ — ²⁴
Do. Reg. IV 4 ¹ — ²³	Iob 43 ⁷ — ²⁷ (ohne die im Griech. über den hebr. Text überschließenden Verse 17 ¹ — ²)
Is. 43 ¹⁰ — ²¹	Sa. Gen. 49 ¹ — ¹²
Fr. Gen. 22 ¹ — ¹⁸ (nur der Anfang ist noch von älterer Hand)	Is. 40 ⁹ — ³¹
	Soph. 3 ¹⁴ — ¹⁹
	Zach. 9 ⁹ — ¹⁵

Hier enden die Göttinger Bände; die Karwoche fehlt leider. Ein koptisches Lektionar für die Karwoche liegt in der um 1400 n. Chr. geschriebenen sahidischen Hs. Borgian. copt. 99 (jetzt in der Vaticana) vor. Eine genaue Angabe ihres Inhalts gibt Zoega, *Catalogus codicum copticorum* (1810), S. 189—192, vgl. auch Ciasca, *S. Bibliorum fragmenta copto-sahidica* 1 (1885), S. XXVI—XXVIII. Leider hat Zoega nicht angegeben, für welche Gottesdienste die Lektionen bestimmt sind, und bei ihrer großen Zahl — es sind mehr als 60 Stücke aus dem A. T. — und dem etwas bunten Wechsel der alt- und neutestamentlichen Lektionen wage ich die verschiedenen Tage nicht voneinander abzugrenzen. Ich begnüge mich daher mit der Feststellung, daß das Lektionssystem dieser Hs. manche Berührungen mit dem jerusalemischen zeigt; gleich die ersten erhaltenen Lektionen — am Anfang sind 20 Blätter ausgefallen — decken sich fast völlig mit den jerusalemischen Karwochtagsektionen: Gen. 3⁸—²⁴ (der Anfang fehlt). Is. 40¹, 1—3. Prov. 1¹—⁹, vgl. Jerusalem (oben S. 64) Gen. 1—3²⁰. Prov. 1¹—⁹. Is. 40¹—³.

Kap. V. Beiträge zum Verständnis der griechischen Lektionssysteme.

§ 1. Herkunft des in Kap. I und II vorgeführten Lektionssystems aus Konstantinopel.

In Kap. III und IV haben wir Lektionssysteme Palästinas und Ägyptens kennen gelernt. Zeigen diese auch gewisse Berührungen mit dem in Kap. I und II vorgeführten System, auf das es uns besonders ankommt, so überwiegen doch die Unterschiede so sehr, daß wir zuversichtlich annehmen dürfen, das System von Kap. I und II gehöre weder Palästina noch Ägypten an.

Dagegen weist eine Reihe von Indizien auf Konstantinopel als die Heimat dieses Systemes hin:

1) Die Hs. 272 ist aus Konstantinopel nach Paris gekommen. Allzu großes Gewicht darf man darauf allerdings nicht legen, da in der Hauptstadt vieles aus den Provinzen zusammengefloßen ist.

2) Die Hs. 273 ist von oder für einen *παθάριος κουβικουλάριος* geschrieben (s. oben S. 42). Auch dabei denkt man zuerst an Konstantinopel.

3) Die besonders reichhaltige Hs. 308 zeigt gerade in dem, was ihr eigentümlich ist, spezifisch konstantinopolitanische Züge. Am 1. Sept. ist unter anderem das Gedächtnis eines großen Brandes, der, wahrscheinlich im Jahre 462 (Nilles I, S. 268), in Konstantinopel wütete. Am 26. Okt. wird eines großen Erdbebens gedacht, das im Jahre 740 Konstantinopel heimsuchte (Nilles I, S. 308), und am 17. März eines anderen Erdbebens, welches auch im konstantinopolitanischen Typikon vorkommt (s. oben S. 49) und daher gewiß gleichfalls Konstantinopel angehört. Am 11. Mai werden die *γενέθλια τῆς πόλεως* d. h. Konstantinopels gefeiert. Auch das Fest des Gregor v. Nazianz, der in Konstantinopel Erzbischof war und dort besonders verehrt wurde, am 25. Jan., und noch mehr das Gedächtnis der Überführung der Reliquien des Johannes Chrysostomus nach Konstantinopel am 27. Jan. (neben dem Chrysostomus-tage 13. Nov., der sich auch nur in 308 findet) weisen auf Konstantinopel hin.

4) Das öfters erwähnte, von A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej* 1 (Kiev 1895), S. 1—152 herausgegebene konstantinopolitanische Typikon aus dem IX./X. Jahrh. hat nicht nur alle soeben bei 308 genannten Gedächtnistage¹⁾, sondern, wie ich durch Vergleichung aller für die Fastenzeit angegebenen Lektionen

1) Der Anfang des Typikon mit der Überschrift des 1. Sept. fehlt. Damit ist auch die Erwähnung des großen Brandes ausgefallen. Die übrigen Gedächtnistage finden sich bei Dmitrievskij S. 17, 55, 70 f. 45, 46. (23.)

(Dmitrievskij S. 111—133) festgestellt habe, auch dasselbe Lektionssystem.

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dies System um 900 in Konstantinopel herrschte. Wie weit es damals schon außerhalb der Hauptstadt verbreitet war, kann ich vorläufig nicht feststellen. Später ist es, ebenso wie der Lucianertext des Psalters und des N.T. (s. meine Sept.-Stud. 2 [1907], S. 237), in der ganzen orthodoxen Kirche durchgedrungen und noch heutigen Tages maßgebend. Einen lehrreichen Beweis für sein allmähliches Vorwärtsdringen liefert das Jerusalemer Typikon vom J. 1122, aus dem ich in Kap. III die alttestamentlichen Lektionen der Karwoche mitgeteilt habe; denn es verbindet die konstantinopolitanischen Lektionen, die ich auf S. 64f. durch Petitsatz gekennzeichnet habe, mit den altjerusalemischen Lektionen¹⁾, setzt aber am Karsamstag, wo sie sich wegen zu großer Ähnlichkeit (vgl. unten S. 73) nicht miteinander verbinden ließen, die konstantinopolitanischen an die Stelle der altjerusalemischen²⁾.

Demnach werde ich das in Kap. I und II vorgeführte Lektionssystem künftig als das konstantinopolitanische bezeichnen. Die Grundzüge des Systems stammen allerdings, wenn ich recht sehe, nicht aus Konstantinopel, sondern, wiederum wie der von Konstantinopel aus im ganzen Reiche verbreitete Lucianertext des Psalters und des N.T., aus Antiochia. Aber seine jetzige Ausbildung dürfen wir mit Sicherheit Konstantinopel zuschreiben.

§ 2. Ostervigilie.

Ich beginne nunmehr mit der Besprechung der einzelnen Tage und Zeiten, welche alttestamentliche Lektionen aufweisen, und fange mit der Ostervigilie an, weil diese die Hauptkeimzelle ist, aus der sich die Lektionssysteme entwickelt haben.

„Zur altchristlichen Osterfeier“, sagt Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen in der Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 7 (1906), S. 16, „gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern, die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens am Schluß der Vigilie“. Das Fasten ist ein Zeichen der Trauer, daher bildet „vigilia paschae“ den Gegensatz zu „hilaria paschae“ G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 (1893), S. 202 = „laetatio diei paschae resurrectionis“ Migne Patr. lat. 86, Sp. 615/6. Man fastet und trauert, wie schon Tertullian sagt, wegen der Fortnahme des Bräutigams (Matth. 9¹³ und Parallelen) und bereitet sich dadurch

1) Auch noch andere Lektionen kommen hinzu, z. B. am Karmentag Prov. 1^{20—22} und Is. 51—2. Über ihre Herkunft vermag ich nichts zu sagen.

2) Vgl. ferner unten § 6 Schluß.

zugleich auf das Kommen des Herrn vor. Zu dieser Stimmung schienen alttestamentliche Lektionen besonders gut zu passen; denn im A. T. ist der Herr noch nicht selbst da, wird aber schon angekündigt und von den Frommen sehnsüchtig erwartet. Daher finden wir im jerusalemischen, konstantinopolitanischen und auch in den abendländischen Lektionssystemen für die Ostervigilie alttestamentliche Lektionen vorgezeichnet. Und höchst charakteristisch ist es, daß diese Lektionen nach dem armenischen Lektionar, der ältesten Quelle für die jerusalemische Praxis, genau bis Mitternacht dauern und dann durch neutestamentliche abgelöst werden (s. oben S. 66 Z. 8 ff.). Mit Mitternacht beginnt hier der Ostersonntag, wie die sich an die neutestamentlichen Lektionen anschließende Darbringung des eucharistischen Opfers beweist. Die alttestamentlichen Lektionen gehören also nur der Zeit an, wo man das Heil erwartet; sobald es da ist, tritt das Neue Testament an die Stelle des Alten¹⁾.

Die Vigilie fand nicht überall zu derselben Zeit statt, dauerte aber überall sehr lange, z. B. in Jerusalem vom Anbruch des Abends bis Mitternacht (s. oben S. 66). Infolgedessen mußte man auch viele Lektionen haben, und so ist es gewiß kein Zufall, wenn Cyprian gerade in der Ostervigilie neben dem angestellten Lektor noch eine außerordentliche Hilfskraft heranzog²⁾. Daraus erklärt es sich, daß die Ostervigilie sowohl in Jerusalem als in Konstantinopel die größte Zahl alttestamentlicher Lektionen aufweist, die an jedem der beiden Orte überhaupt an irgend einem Tage vorkommt. Im altjerusalemischen System sind es zwölf, und dieselbe Zahl kehrt in dem von G. Morin herausgegebenen *Liber comicus* (*Anecdota Maredsolana* 1 [1893], S. 171—201) und anderen lateinischen Lektionaren wieder, was auf sehr alte Überlieferung schließen läßt. Im konstantinopolitanischen System ist die Zahl auf sechzehn gesteigert; davon kommen allerdings nur fünfzehn auf die eigentliche Vigil, während eine (Ez. 37, 1—14) dem Morgen des Karsamstags zugewiesen ist, aber diese ist gewiß erst nachträglich auf den Morgen verlegt, da sie, wie wir gleich sehen werden, in Jerusalem und im Abendlande in der Vigil gelesen wird.

Aber nicht nur die Menge, sondern zu einem guten Teil auch die Wahl der Lektionen geht auf sehr alte Überlieferung

1) Schon in der Schilderung der Ostervigilie in der syrischen *Didascalia ed. Lagarde* c. 21 (S. 93 Z. 7) stehen „die Lesungen der Propheten“, d. h. des A. T., vor dem „Evangelium“; aber es folgen noch die „Psalmen“, und die Ausdrucksweise ist so unbestimmt, daß man nicht sicher auf die Reihenfolge schließen kann.

2) Cypriani *epist.* 29, zitiert von H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* 2 (1912), S. 67 Anm. 3.

zurück. Denn auch darin stimmen Jerusalem, Konstantinopel und das Abendland in einem sonst unerklärlichen Maße überein. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 316 haben alle lateinischen Riten mit nur geringen lokalen Differenzen folgende Lektionen in der Ostervigilie: 1) la Création, 2) le Déluge, 3) la Tentation d'Abraham, 4) le Passage de la mer Rouge, 5) la Vision d'Ezéchiel, 6) l'histoire de Jonas, 7) celle de la statue de Nabuchodonosor, 8) quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, 9) le Testament de Moïse, 10) l'Institution de la Pâque. Die meisten dieser Stücke kehren in Jerusalem und Konstantinopel wieder, nur ist in Konstantinopel, wie schon bemerkt, eins auf den Morgen des Karsamstags verlegt. Es entsprechen sich

Duchesne	Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 1 ¹⁾	Nr. 1 (Gen. 1—3)	ἐσπ. α' (Gen. 1 ₁ —3 ₁₃)
" 3	" 2 (Gen. 22 ₁ —18)	" ε' (Gen. 22 ₁ —18)
" 4	" 5 (Exod. 14 ₂₁ —15 ₁₁)	" ζ' (Exod. 13 ₂₀ —15 ₁ (19))
" 5	" 11 (Ez. 37 ₁ —14)	πρωτ. (Ez. 37 ₁ —14)
" 6	" 4 (Ion.)	ἐσπ. δ' (Ion.)
" 7	" 12 (Dan. 3 ₁ —90)	" ις' (Dan. 3 ₁ —31)
" 10	" 3 (Exod. 12 ₁ —21)	" γ' (Exod. 12 ₁ —11).

Nur in der Abgrenzung der Lektionen differieren Jerusalem und Konstantinopel in einigen Fällen; doch bestehen zwei dieser Differenzen (bei Exod. 15 und Dan. 3) lediglich darin, daß bei den jerusalemischen Lektionen die ihnen folgenden Oden hinzugerechnet sind, bei den konstantinopolitanischen dagegen nicht (s. oben S. 41; vgl. auch S. 56 Z. 1—5). — Unbestimmt spricht Duchesne Nr. 8 von „quelques passages des prophètes“. Die beiden Beispiele, die er anführt, kommen in Jerusalem und Konstantinopel nicht vor, aber beide Orte stimmen in zwei anderen Prophetenlektionen überein:

Jerusalem	Konstantinopel
Nr. 6 (Is. 60 ₁ —18)	ἐσπ. β' (Is. 60 ₁ —18)
" 9 (Ier. 38 ₂₁ —34)	" εβ' (Ier. 38 ₂₁ —34).

Die Gründe für die Wahl der überall wiederkehrenden Lektionen sind durchweg leicht zu erkennen. Die Schöpfung, z. T. mit dem Sündenfall verbunden, ist das Gegenstück und die Voraussetzung der Erlösung. Die Opferung Isaaks ist ein Typus der Opferung des eingebornen Sohnes²⁾. Der Durchzug

1) Im *Liber comicus* (Morin, *Anecd. Mareda*, 1, S. 171—176) Gen. 1—3, auf zwei Lektionen verteilt; im *Missale mixtum* bei Migne *Patr. lat.* 85, Sp. 446—448 nur Gen. 11—21.

2) Vgl. die unten in § 9 angeführte Stelle aus Pseudo-Augustin.

durchs Rote Meer ist ein Typus der Taufe, die nach allgemein altchristlicher Praxis gerade in der Ostervigilie besonders gern den Bewerbern erteilt wurde. Die Vision Ezechiels von den wiedererweckten Totengebeinen und die Geschichte des Jonas, deren Vorlesung in der Karwoche schon Ambrosius in seinem 20. Briefe vom Jahre 385 bezeugt¹⁾, sind Weissagung und Typus der Auferstehung. Die Geschichte von der Bildsäule Nebukadnezars zeigt die wunderbare Rettung der Frommen, die den heidnischen Götzendienst nicht mitmachen, aus dem Rachen des Todes; sie soll die Täuflinge zur Treue im Glauben mahnen. Endlich das Pascha ist ja das alttestamentliche Vorbild von Ostern.

Auch die nur Jerusalem und Konstantinopel gemeinsamen Lektionen erklären sich leicht. Is. 60 beginnt mit *περίττοις περίττοις*, dabei dachte man wohl vor allem an die Taufe, den *περιτομίζ*. Jer. 38³¹⁻³⁴ schildert den neuen Bund und eignete sich daher gleichfalls für die Täuflinge, welche in den neuen Bund eintraten.

Ebenso würde es nicht schwer fallen, die Beziehungen der Sonderlectionen der einzelnen Riten zu dem Auferstehungs- und Tauffeste anzuzeigen. Doch will ich mich dabei nicht aufhalten, sondern nur noch darauf aufmerksam machen, daß Konstantinopel zu der Lektion aus Is. 60, die ihm mit Jerusalem gemein ist, noch drei Lektionen aus Is. 61—64 hinzugefügt hat.

§ 3. Andere Vigilien.

Der uralten Ostervigilie sind später andere Vigilien nachgebildet. Die Einführung der Vigil bedeutete stets eine Auszeichnung des betreffenden Festes; es bekam dadurch eine Stellung, die sich der des höchsten Festes mehr oder weniger näherte.

Im jerusalemischen Lektionssystem, wie es uns im altarmenischen Lektionar vorliegt, finden wir diese Auszeichnung nur beim Epiphaniasfeste, wiederum ein Beweis für das hohe Alter dieses Systems. Während aber Ostern zwölf alttestamentliche Lektionen hat, hat Epiphanias nur elf; dadurch wird es als nicht ganz auf gleicher Höhe mit Ostern stehend charakterisiert. Sehr deutlich verrät sich die jerusalemische Epiphaniasvigil als Nachbildung der Ostervigil: sie hat am Anfang und Schluß dieselben Lektionen wie die Ostervigil, Gen. 1—3²⁰ und Dan. 3¹⁻⁹⁰, und auch in der

1) Epist. 20 § 25 = ed. Maur. 2 (1690), Sp. 658: *Sequenti die lectus est de more liber ionae*. Gemeint ist der Karfreitag, s. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.* (1897), S. 488 f.

Mitte stimmt sie mit der Ostervigil in Exod. 14¹¹—15²¹ überein. Epiphanius ist wie Ostern ein altes Tauffest, daher konnte man gewisse Lektionen einfach von Ostern auf Epiphanius übertragen. Dagegen fehlen bei Epiphanius naturgemäß die Texte, welche sich auf die Opferung des eingebornen Sohnes und die Auferstehung beziehen, und es treten dafür Texte ein, welche die Erscheinung des Messias ankündigen.

In der jüngeren Ausgestaltung des jerusalemischen Systems, wie wir sie im syropalästinischen Lektionar finden, sind zur Epiphaniusvigil noch die Vigilien vor Weihnachten und den „Kalendae“ hinzugekommen; s. oben S. 62, wo bereits gezeigt ist, daß beide jüngere Zusätze sind. Die Weihnachtvigil erscheint hier als eine rudimentäre Nachbildung der Oster- und Epiphaniusvigil; die einzige Lektion, die für sie angegeben wird, ist wiederum Gen. 1—3. Die Vigil der Kalendae lehnt sich an die Epiphaniusvigil an: eine Lektion, welche das altarmenische Lektionar in der Epiphaniusvigil hat, Is. 35⁴⁻⁸, ist im syropalästinischen Lektionar etwas verlängert als Is. 35¹⁻¹⁰ auf die Vigil der Kalendae übertragen, und es sind drei andere Is.-Lektionen hinzugefügt (darunter Is. 40¹⁻⁸ aus demselben Kapitel wie die Epiphaniuslektion Is. 40¹⁰⁻¹⁷ im altarmenischen Lektionar). — Sonst ist noch bemerkenswert, daß das Buch Ionas nach dem syropalästinischen Lektionar nicht nur in der Ostervigil, sondern auch in der Epiphaniusvigil gelesen wird. Auch das muß jung sein, da die Geschichte des Jonas wohl für Ostern, aber nicht für Epiphanius typische Bedeutung hat. Es zeigt aber wieder, wie die Lektionen von der Ostervigil auf andere Vigilien übertragen sind.

Im koptischen Lektionssystem hat der Samstag vor Palmarum alttestamentliche Lektionen. Sie werden jetzt wie fast alle koptischen Lektionen morgens gelesen (s. oben S. 68), aber dies muß sekundär sein. Ursprünglich sind sie zweifellos für die Vigilie des Palmsonntags bestimmt gewesen. Denn sie gehören nicht in die Reihe der übrigen Fastenlektionen, da die Samstage bei den Kopten sonst ebensowenig alttestamentliche Lektionen haben wie in Jerusalem und Konstantinopel. Auch finden wir drei von den vier Lektionen in Konstantinopel als Vorabendlektionen wieder: Gen. 49¹⁻¹² (in Konstantinopel nur 49¹⁻¹¹, s. 12). Soph. 3¹⁴⁻¹⁹. Zach. 9⁸⁻¹⁵¹. Das Vorhandensein der Palmarumvigil im koptischen System beweist, daß das Vigilwesen in ihm erheblich weiter ausgebildet war als im jerusalemischen. Wie weit diese Ausbildung ging, läßt sich vorläufig nicht sagen, da die Quellen der koptischen Liturgie noch zu wenig ausgeschöpft sind. Doch lehrt uns E. W.

Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 324, daß dem Weihnachts-, Epiphanias- und Osterfeste noch neuerdings eine nächtliche Feier in alter Weise vorausging: „the church-prayers are performed at night: that is, in the night preceding the day of festival“.

Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist das Vigilwesen sehr ausgebildet. Weihnachten, Epiphanias, Himmelfahrt, der Sonntag vor Pfingsten, der Pfingstsonntag und der Sonntag nach Pfingsten, sowie eine Reihe unbeweglicher Feste (1. 8., 13. und 14. Sept., 26. März, 6. Aug., auch der 29. Juni, der jedoch neutestamentliche Lektionen hat, vgl. oben S. 31) haben in allen benutzten Hss. ihre Vigilien, und dazu kommen in den einzelnen Hss. noch weitere Festtage hinzu, besonders viele in 308¹⁾. Unter allen Vigilien ragen aber die vor Weihnachten und Epiphanias weit hervor. Denn während die übrigen nur mit drei alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, hat Weihnachten acht und das ältere und höhere Epiphaniasfest sogar sechzehn alttestamentliche Lektionen, also ebenso viele wie Ostern (s. oben S. 72). Dadurch ist Epiphanias mit Ostern, hinter dem es im jerusalemischen System um eine Lektion zurückblieb, auf völlig gleiche Stufe gestellt, während Weihnachten nur halb so hoch steht.

Hinsichtlich der Wahl der Lektionen können wir beim konstantinopolitanischen System ähnliche Beobachtungen machen wie beim jerusalemischen. Zwei von den drei Lektionen, welche die jerusalemische Epiphaniasvigil aus der Ostervigil übernommen hatte, sind auch in der konstantinopolitanischen Epiphaniasvigil, nur etwas modifiziert, aus der Ostervigil übernommen:

	Jerusalem	Konstantinopel
Ostern	Gen. 1—3 Exod. 14 ₂₄ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —2 ₁₃ Exod. 13 ₂₀ —15 ₁ (19)
Epiphanias	Gen. 1—3 (80) Exod. 14 ₂₁ —15 ₂₁	Gen. 1 ₁ —13 Exod. 14 ₁₅ —15 ₂₁ —22. 27—28 ¹⁾ (dann als nächste Lektion Exod. 15 ₂₂ —16 ₁ ¹⁾).

1) Übrigens ist zu bemerken, daß die Vigil dabei in der Regel zu einer kürzeren Vorfeier am vorhergehenden Abend zusammengeschrunft ist. In den Menaen ist das Prinzip der abendlichen Vorfeier so ausgebaut, daß jeder Tag mit dem Abend beginnt. Im letzten Grunde stammt dieser Beginn des Festtages mit dem vorhergehenden Abend natürlich von den Juden und aus dem A. T. (Gen. 1. u. etc.). Vgl. auch Didascalia syr. ed. Lagarde c. 21 Schluß (S. 95 Z. 12 f.), wo als Grundsatz ausgesprochen wird, daß die dem Sonntag vorangehende Nacht zum Sonntag gehört. — Bei den Wochentagen der Fastenzeit kommt dagegen *epoi* vor *endoxos*.

Ein Zufall ist hier um so sicherer ausgeschlossen, als die jerusalemitische und die konstantinopolitanische Epiphaniavigil sonst sehr verschieden sind (nur in Is. 35¹⁴⁻⁹ stimmen sie noch überein). Auch im übrigen erweist sich die konstantinopolitanische Epiphaniavigil als Nachbildung der konstantinopolitanischen Ostervigil: die Ostervigil hat zwei Geschichten von Totenerweckungen aus dem Leben der Propheten Elia und Elisa, die Epiphaniavigil vier andere Geschichten aus dem Leben derselben Propheten; die Ostervigil hat vier Is.-Lektionen, die Epiphaniavigil fünf.

Weihnachten ist ein jüngerer Doppelgänger von Epiphania. Das zeigt sich auch in den konstantinopolitanischen Lektionen der Weihnachtvigil. Die erste Lektion ist zu Weihnachten genau dieselbe wie zu Epiphania (Gen. 11-13), also auch fast dieselbe wie zu Ostern (Gen. 11-3(13)); vgl. das jüngere jerusalemitische System, nach welchem gleichfalls in allen drei Vigilien der Anfang der Gen. (1-3) gelesen wird. Vier andere Lektionen der konstantinopolitanischen Weihnachtvigil (Mich. 4⁶⁻⁷ + 5²⁻⁴. Is. 111-10. Is. 9⁴⁻⁷. Is. 710-10¹ + 8¹⁻⁴. 3²⁻¹⁰) werden in Jerusalem ganz ähnlich (Is. 710-10. Mich. 5²⁻⁴. Is. 9²⁻⁷. Is. 111-9) in der Epiphaniavigil gelesen.

Auf eine Besprechung der übrigen Vigilien verzichte ich aus den oben S. 29 angegebenen Gründen. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß man für das Verständnis der Lektionen, deren Beziehung zum Anlaß der Feier nicht überall sofort durchsichtig ist, besonders die Gesänge der betreffenden Tage mit Nutzen heranzieht¹⁾, und daß wir es bei gewissen Lektionen, die an verschiedenen Tagen in derselben Weise wiederkehren, mit dem zu tun haben, was die Lateiner als „commune sanctorum“ bezeichnen²⁾.

1) Vgl. auch Dimitrij Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übersetzt von G. Morosow (Berlin 1893), S. 78. 80. 82. 87. 89. 93.

2) In den Lektionaren hat der 16. Juli, der Tag der Väter des 4. Konzils, dieselben Lektionen wie der Sonntag vor Pfingsten, der Tag der Väter des 1. Konzils (s. oben S. 44. 51); dieselben Lektionen sind in den Menäen außerdem auf den 11. Okt., den Tag der Väter des 7. Konzils, der im Lektionar andere Lektionen hat (S. 47. 57), und auf den im Lektionar ganz fehlenden Sonntag vor Weihnachten, den Tag aller alttestamentlichen Väter (S. 34), übertragen. Nur in den Menäen (s. oben S. 37 f.) kommen vor die Lektionen für berühmte Asketen (6. Dez., 11., 17. und 20. Jan.) und die Lektionen für große Märtyrer (23. April, 27. Juli).

§ 4. Fastenzeit. Beschränkung der alttestamentlichen Lektionen auf die Wochentage von Montag bis Freitag.

Von den nächtlichen Feiern, den Vigilien, gehen wir jetzt zu den am Tage stattfindenden Gottesdiensten über. Sie haben alttestamentliche Lektionen vor allem in der Fastenzeit.

Die Fastenzeit hat sich erst im Lauf der Geschichte aus kleinen Anfängen zu ihrer jetzigen Länge entwickelt. Ursprünglich fastete man nur 1—2 Tage vor Ostern, aber um die Mitte des III. Jahrhunderts finden wir das Fasten in Ägypten (Dionysius v. Alexandria) und Syrien (Didascalia) auf die ganze Karwoche ausgedehnt, und um 300 n. Chr. muß die sechswöchige Quadragesima entstanden sein, die im 5. Kanon des Konzils von Nicäa (325 n. Chr.) zum erstenmal, aber schon als bekannte Einrichtung erwähnt wird und sich dann sehr schnell im ganzen Morgen- und Abendlande¹⁾ eingebürgert hat, s. besonders F. X. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Theol. Quartalschr. 75 (1893), S. 179—225, erweiterter Abdruck in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ 1. Bd. (1897), S. 241—278.

Wie die Ostervigil im kleinen, so ist die Fastenzeit im großen eine Zeit, in der man unter Fasten und Trauern auf das Kommen des Herrn harret und sich darauf vorbereitet²⁾. Daher eigneten sich für die Fastenzeit wie für die Ostervigil (s. oben S. 71f.) alttestamentliche Lektionen. Und auch hier kann man wieder einen Einfluß der Ostervigil auf die Gestaltung der jüngeren Gottesdienste beobachten: der Anfang der Gen., der die Ostervigil einleitet, ist nicht nur auf die Epiphania- und Weihnachtvigil übertragen, sondern außerdem in Jerusalem auf den ersten Tag der Karwoche, in Konstantinopel auf den ersten Tag der Quadragesima (Weiteres unten in § 10).

Aber nicht alle Tage der Fastenzeit haben alttestamentliche Lektionen, sondern nur die Wochentage von Montag bis

1) Funk S. 260 findet es, obwohl nicht sicher für spätere Einführung der Quadragesima im Abendlande beweisend, so doch „immerhin bemerkenswert“, daß die ältesten Zeugnisse für die Quadragesima sämtlich der griechischen Kirche angehören, und daß sie in der lateinischen Kirche erst von Ambrosius erwähnt wird. Aber wenn Athanasius, wie Funk selbst S. 264 bemerkt, im Jahre 340 gerade von Rom aus den Bischof Serapion von Thmuis bittet, für Einbürgerung der Quadragesima in Ägypten Sorge zu tragen, „damit nicht, wenn alle Welt [genauer: die ganze *oikoumenē*] fastet, wir allein, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens verspottet werden“, so folgt daraus doch, daß die Quadragesima sich schon damals in Rom fest eingebürgert hatte.

2) Vgl. Eusebius de solemnitate paschali c. 4: wir übernehmen die vierstägige Askese *σποσπαραυχή τεσσαρ.* Derselbe Gedanke kehrt bei anderen Schriftstellern häufig wieder, s. B. Chrysostomus ed. Montf. I 611 C/D.

Freitag. Zur Erklärung dieser Erscheinung gehen wir am besten von einer Stelle des Johannes Cassianus aus. Cassian erzählt in seinen *Instituta* II 6 (um 425 n. Chr.), daß die ägyptischen Mönche in ihren täglichen Abend- und Nachtgottesdiensten mit dem Psalmengesang jedesmal zwei Lektionen („lectiones geminas“) verbanden, „id est unam veteris et aliam novi testamenti . . . in die vero sabbati vel¹⁾ dominico utrasque de novo recitant testamento, id est unam de apostolo vel actibus apostolorum et aliam de evangeliiis. quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria scripturarum“. Charakteristisch ist hier, daß die Samstage, die Sonntage und die Quinquagesima = πεντηκοστή, d. h. der 50tägige Zeitraum von Ostern bis Pfingsten, die gleiche Sonderstellung einnehmen. Der Sonntag und die Pentekoste sind die alten Fest- und Freudenzeiten der christlichen Kirche. Nicht nur das Fasten war am Sonntag und in der Pentekoste verboten, sondern auch das Knien beim Gebet. „Denn wie an jedem Sonntag, so willt in dieser ganzen Zeit [der Pentekoste] der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist“²⁾. Mit dem Sonntag ist aber seit dem IV. Jahrhundert im Orient der Samstag auf wesentlich gleiche Stufe gestellt, s. besonders Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche* (1894), S. 326—328; daher darf man im Orient auch am Samstag nicht fasten: *Constit. apost. VIII 47* (= *Canones apost.*) Nr. 64 Εἰ τις κληρικὸς ἐβρεθῇ τὴν κοριακὴν ἡμέραν ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἐνὸς μόνου (d. h. des Karsamstags, bei dem man das uralte Fasten nachträglich nicht mehr abschaffen konnte) νηστεῖων, καθάπερ εἰς τὸν ἐν ἑαυτοῦ λαϊκός, ἀποριζέσθω. Hieraus erklärt es sich, daß die ägyptischen Mönche am Samstag, Sonntag und in der Pentekoste nur Neues Testament lasen: an den Tagen, wo der Herr selbst zugegen war, wollten sie auch nur ihn und seine Jünger hören. Wir haben hier eine genaue Parallele zu der Praxis der Osternacht, in der man mit Anbruch des Sonntags vom Alten zum Neuen Testament überging (s. oben S. 72).

Wie im ganzen Jahre, so nahmen nun auch in der Fastenzeit die Samstage und Sonntage ihre Sonderstellung ein. An den Wochentagen von Montag bis Freitag fastete man

1) vel hat hier, wie oft bei Cassian (s. den Index der Wiener Ausgabe), den Sinn von et. Vgl. auch Cassian, *Conlatio XXI 24* die *dominico sabbatoque*.

2) E. Schwartz, *Osterbetrachtungen*: *Ztschr. f. d. neuest. Wiss.* 7 (1906), S. 19. Vgl. auch H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* Bd. 1 (1912), S. 116 Anm. 10 und S. 116 Anm. 6; Bd. 2 (1912), S. 70.

streng, indem man sich aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend enthielt; die Samstage und Sonntage aber waren Tage der Erholung¹⁾, an denen man sich nur des Fleisches und der tierischen Produkte enthielt²⁾, sonst aber nach Belieben essen durfte³⁾. An den Wochentagen fand nur eine Halbmesse, die *λειτοουργία τῶν προηγουμένων* *missa praesandificationum*, statt; an den Samstagen und Sonntagen dagegen wurde eine Vollmesse⁴⁾ gehalten. Doch dies erfordert einige Worte der Erläuterung. Das hl. Abendmahl, welches ursprünglich der Sonntagsfeier vorbehalten war (Didache c. 14), wurde später, wenigstens prinzipiell, täglich gefeiert, vgl. z. B. Leo Allatius, *De libris ecclesiasticis Graecorum* (1645), S. 23: es wird „quotidie indigentibus et petentibus“ erteilt. Eine gewisse Ausnahme bildete jedoch die Fastenzeit. Das Abendmahl, in welchem man der Gegenwart des Herrn unmittelbar gewiß wurde, galt stets als Freudenfeier und vertrug sich nicht mit Fasten und Trauer, weshalb man ja auch am Sonntag, dem ursprünglichen Abendmahlstage, nicht fasten durfte. Daher bestimmte schon der 49. Kanon der Synode von Laodicea (um 360 n. Chr.), daß man während der Quadragesima das Brot nicht opfern dürfe außer am Samstag und Sonntag (vgl. Hefele, *Conciliengeschichte* 1 [1873], S. 772). Später aber schuf man, um auch in dieser Zeit den täglichen Genuß des hl. Abendmahles zu ermöglichen, die *Missä praesandificationum*, jene eigentümliche Halbmesse, in der

1) *ἀνεσις*; Chrysostomus in Gen. hom. 11 (Montf. IV 82 C, 84 C), *ἀνεσις* in dem unten in § 6 zitierten zweiten Severusfragment.

2) Trullanum (692 n. Chr.) can. 56 (Mansi 11 [1765], Sp. 969).

3) H. Achelis hat in seinem über das „Fasten in der Kirche“ im großen und ganzen sehr gut orientierenden Artikel in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche 6 (1898), S. 775 Z. 36–38 aus den Fest-Briefen des Hl. Athanasius überl. von F. Laroze (1852), S. 94 geschlossen, daß in Ägypten zur Zeit des Athanasius „in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarius“. Aber eine solche, allem sonst Bekannten direkt ins Gesicht schlagende Praxis hat es nie gegeben. Die Athanasiusstelle lautet in The festal letters of Athanasius ed. by W. Cureton (1848), Nachtrag S. 6 Z. 15–18: *ἐν τῇ ἑβδομάτῃ τῇ πρώτῃ τῆς ἑβδομάδος*. Laroze übersetzt: „Wir beginnen also das vierzigstägige Fasten zu Anfang des Monats Phaemoth, und indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, mögen wir an ihm Erholung finden von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“. Das ist natürlich Unsinn. Wenn Athanasius gemeint hätte, daß man sich am 5. Pharmuthi, dem Palmsonntag, von der vorhergehenden Fastenzeit erholen sollte, so hätte er nicht „von den vorhergehenden Sonntagen und Sonnabenden“ sagen müssen, sondern „von der ganzen vorhergehenden Zeit“. Richtig übersetzt heißt die zweite Hälfte: „indem wir es bis zum 5. Pharmuthi ausdehnen, wobei wir die Ruhepausen der Sonntage und der diesen vorangehenden Sonnabende haben“. Frei, aber sachlich richtig ist die Übersetzung bei Mai, *Nova patrum bibliotheca* 6 (1863), pars 1, S. 71: „cum dominicarum et praecedentium sabbatorum vacatione“.

4) *λειτοουργία τέλει* als Gegensatz zu *λειτοουργία προηγουμένων* im Triodion beim Mittwoch der Butterwoche (Rom 1879, S. 54).

man nicht, was sonst doch die Hauptsache bei jeder Messe ist, „das Brot opferte“, wohl aber kommunizierte und dabei Abendmahls-Elemente verwendete, die schon am vorhergehenden Sonntag geweiht waren. Diese Missa praesanctificatorum fand entsprechend dem 52. Kanon des Trullanum (692 n. Chr.) nur an den Wochentagen der Quadragesima statt¹⁾; die Samstage und Sonntage waren auch in dieser Zeit Fest- und Freudentage mit vollständigen Meßfeiern. Hiermit hängt es auch zusammen, daß man nach dem 51. Kanon der bereits erwähnten Synode von Laodicea die Geburtstage der Märtyrer in der Quadragesima nur am Samstag und Sonntag feiern soll; nur an diesen beiden Tagen fand vollständiger und feierlicher Gottesdienst statt.

Aus alledem erklärt sich ohne weiteres, weshalb in allen drei Lektionssystemen bloß die Wochentage der Fastenzeit von Montag bis Freitag mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet sind, die Samstage und Sonntage dagegen nur neutestamentliche Lektionen haben.

§ 5. Das jerusalemische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Die Fastenzeit des jerusalemischen Lektionars besteht aus der 6wöchigen Quadragesima und der Karwoche. Beide werden aufs deutlichste voneinander geschieden. Die 6 Wochen der Quadragesima werden im altarmenischen Texte durchgezählt: „In the holy quadragesima, in the first week“, „In the second week of quadragesima“ u. s. w. bis „The sixth week of quadragesima“. Hinter dem Freitag der 6. Woche und nur hier steht dann eine Unterschrift: „Here ends the canon. Of the sixth week of quadragesima“²⁾. Die Karwoche wird nicht zur Quadragesima gerechnet, sondern als das Paschafasten („the fast of Zatik“) bezeichnet; vgl. Constit. apost. V 13 ἡ νηστεία τοῦ πάσχα.

1) Genauer gesagt, wird die Missa praesanctificatorum nach orthodoxem Ritus gehalten 1) am Mittwoch und Freitag der Butterwoche, 2) an allen eigentlichen Wochentagen der 6wöchigen Quadragesima außer Mariä Verkündigung, 3) am Karfreitag; s. Symeon Thessalonicensis, Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D): die Missa praesanctificatorum wird außer in der Quadragesima nur gehalten κατὰ τὴν ἐκπύδα π καὶ παρασκευὴ τῆς εὐχαρίστου λαγωγίας καὶ κατὰ τὴν μεγάλην παρασκευήν. In Rom fand sie nach Funk, Kirchengeschicht. Abhandl. u. Unters. I (1897), S. 277 überhaupt nur am Karfreitag statt.

2) Während die Samstage und Sonntage im altarmenischen Lektionar gewöhnlich fehlen, folgt hier der Samstag. Daher kann man ganz sicher sagen, daß der Freitag als letzter Tag der Quadragesima gerechnet ist, und der Samstag, der ja auch kein eigentlicher Fasttag ist, nicht mehr dazu gehört. Somit umfaßt die Quadragesima vom Montag der 1. Woche bis zum Freitag der 6. Woche genau 40 Tage. Vgl. unten S. 95f.

Die zweite Woche der Quadragesima und die Karwoche haben an allen Wochentagen von Montag bis Freitag Gottesdienste, die übrigen Wochen nur am Mittwoch und Freitag.

Die Auszeichnung der Karwoche ist ohne weiteres verständlich. Die Auszeichnung der zweiten Woche der Quadragesima hat A. Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 68 ansprechend aus einer im Laufe der Zeit eingetretenen Änderung der jerusalemischen Fastenpraxis erklärt. Die verschiedenen Provinzen unterschieden sich in ihrer Fastenpraxis dadurch, daß die einen die um 300 n. Chr. aufgekommene 6wöchige Quadragesima zu der schon vorher gefeierten Karwoche hinzufügten und im ganzen 7 Wochen fasteten, während die anderen die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und im ganzen 6 Wochen fasteten. Jene Praxis herrschte in Antiochia, Konstantinopel und den von ihnen abhängigen Gegenden, diese im Occident und den westlicheren Provinzen des Orients, Illyrien, Griechenland und Ägypten. Das zwischen Antiochia und Ägypten in der Mitte liegende Palästina hat in seiner Praxis geschwankt: 6-, 7- und sogar 8wöchiges Fasten ist uns für Palästina bezeugt, s. Baumstark S. 53—55. Daher vermutet Baumstark S. 68 sehr glücklich, daß die Auszeichnung der 2. Woche der Quadragesima aus einer Zeit beibehalten sei, in der das Fasten insgesamt nur 6 Wochen dauerte, jene Woche also die 1. Woche der Quadragesima war.

Die Wahl der Mittwoche und Freitage für die Gottesdienste der übrigen Wochen der Quadragesima erklärt sich daraus, daß diese beiden Tage die uralten, schon in der *Didache* c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage und damit zugleich diejenigen Tage waren, an denen am häufigsten Wochengottesdienste gehalten wurden, vgl. z. B. Epiphanius *de fide* c. 22 (Dindorf 3, S. 583): *Συνάξεις δὲ ἐπιτελοῦμεναι ταχισταί εἰσι ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι (Mittwoch) καὶ προσάββατον (Freitag) καὶ κοριακή, τετράδι δὲ καὶ ἐν προσάββατον ἐν νηστεία ἕως ἡρας ἐνάτης κτ.*

Beachtenswert ist ferner die Zahl der Lektionen. In den Wochen, in welchen sich die Gottesdienste auf Mittwoch und Freitag beschränken, hat der Mittwoch 2, der Freitag 3 Lektionen. In der zweiten Woche der Quadragesima und an den drei ersten Tagen der Karwoche dagegen hat jeder Gottesdienst 3 Lektionen. Auch das bedeutet eine Auszeichnung dieser beiden Wochen. Wenn sodann der Gründonnerstag mit nur 2 alttestamentlichen Lektionen bedacht ist, so wird das dadurch ausgeglichen, daß er als der Tag der Stiftung des hl. Abendmahls daneben mehrere neustament-

liche Lektionen bekommen hat¹⁾. Der Karfreitag aber wird wiederum durch seine 8 alttestamentlichen Lektionen vor den übrigen Tagen der Karwoche ausgezeichnet.

Für die Wahl des Lesestoffs gelten folgende Regeln:

1) In der Quadragesima wird am Mittwoch stets Exod. und Ioel gelesen, am Freitag stets Deut., Iob und Is.; nur tritt in der letzten Woche Zach. für Ioel ein, da dieser schon in der vorletzten Woche zu Ende gelesen ist. In der 2. Woche, wo auch der Mittwoch 3 Lektionen hat, kommt als dritte ein Stück aus Mich. hinzu.

2) Am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche der Quadragesima werden Reg. I, Prov. und Ier. gelesen.

3) In der Karwoche stammt die erste Lektion vom Montag bis zum Donnerstag aus der Gen., die zweite vom Montag bis zum Mittwoch aus den Prov., die dritte am Montag und Dienstag aus Is. Dazu kommt am Mittwoch als dritte Lektion ein Stück aus Zach., am Donnerstag als zweite ein Stück aus Is. Der Karfreitag hat nur Lektionen aus den Propheten: vier aus Is., zwei aus Zach., je eine aus Am. und Ier.

Die regelmäßig wiederkehrenden Bücher werden in der Quadragesima fortlaufend, nur hie und da mit kleinen Sprüngen gelesen:

Exod. 1₁—2₁₀. 2₁₁—22. 2₂₃—3₁₅. 3₁₆—22. 4₁—21. 4₂₁—5₃.

Ioel 1₁—20. 2₁—11. 2₂₁—32. 3₁—4. 3₄—21.

Deut. 6₁—7₁₀. 7₁₁—8₁. 8₁₁—9₁₀. 9₁₁—24. 10₁—15. 11₁₀—25.

Iob. 6₁—7₁₃. 9₁—10₂. 12₁—13₅. 16₁—17. 19₁—20. 21.

Is. 40₁—4. 40₅—17. 42₁—4. 43₂₂—44₅. 45₁—13. 46₁—47₄.

Reg. I 1₁—23. 1₂₃—2₂₀. 3₂₁—4₁₃.

Prov. 1₁—33. 2₁—3₁₀. 3₁₁—4₁₃.

Ier. 1₁—10. 1₁₁—2₄. 2₂₁—3₁₆.

Ähnliches gilt für die Karwoche, doch sind hier die Sprünge bei der Gen. viel größer:

Gen. 1—3₂₀. 6₁—9₁₇. 18₁—19₂₀. 22₁—35.

Prov. 1₁—5. 1₁₀—19, aber dazwischen am Dienstag 9₁—11.

Is. 40₁—4. 40₅—17 (dieselben Lektionen wie am Anfang der Quadragesima).

Aus den nicht regelmäßig wiederkehrenden Büchern sind die Lektionen frei gewählt, doch sind am Karfreitag die vier Is.-Lektionen und die beiden Zach.-Lektionen nach der Reihenfolge, in der sie

1) Auch der Dienstag und Mittwoch der Karwoche haben schon neutestamentliche Lektionen, aber nur je eine. Der Montag hat wie die Quadragesima nur alttestamentliche Lektionen.

in den Büchern selbst stehen, geordnet. Auch halten alle überhaupt auftretenden Zach.-Lektionen die richtige Reihenfolge ein: letzte Woche der Quadragesima Zach. 9^o—15, Karwoche Mittwoch Zach. 11₁₁—14, Freitag abermals Zach. 11₁₁—14 und 14₆—11.

§ 6. Das koptische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das koptische Lektionar setzt eine 8wöchige Fastenzeit voraus, ja dieser 8wöchigen Fastenzeit ist sogar noch das 3tägige Ninivefasten vorgelegt.

Ägypten gehört, wie oben S. 82 bemerkt ist, zu den Ländern, welche die Karwoche in die Quadragesima einrechneten und daher ursprünglich im ganzen 6 Wochen fasteten. Die Osterfestbriefe des Athanasius, Theophilus und Cyrill legen hierfür ein ganz unzweideutiges Zeugnis ab. Die Karwoche nimmt zwar begreiflicherweise eine gewisse Sonderstellung ein, und die Osterfestbriefe geben außer dem Anfang der Fastenzeit auch den Anfang der Karwoche an; aber sie wird nirgends besonders gerechnet, sondern bildet stets die letzte Woche der Quadragesima.

Diese Praxis hat sich mindestens bis zum Jahre 577 gehalten. Das beweist das Fragment eines Osterfestbriefs, welches zuerst von Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, *Greek papyri*, Ser. II (Oxf. 1897), S. 163—167 herausgegeben wurde und dann in *New Palaeographical Society*, fasc. III (Lond. 1905), Taf. 48 in Facsimile erschien. Die uns angehende Stelle lautet: ἀρχόμενοι τῆς πέντης τρισεξαυστής ἀπὸ α' τοῦ Φαμενώθ μηνὸς κατὰ τὰς εὐαγγελικὰς παραδόσεις, τῆς δὲ ἐβδομάδος τοῦ σωτηρίου πάσχα ἀπὸ κθ' τοῦ Φαρμουθι μηνός, περιλόμεν τὴν νηστείαν τῇ κθ' τοῦ αὐτοῦ Φαρμουθι μηνός ἐπὶ πρῶτῃ βαθίᾳ σαββάτῃ, ἑορτάζοντας τῇ ἐξῆς ἐπιφωσκόσῃ κοριακῇ. Hier fällt also der Montag, mit dem die Quadragesima beginnt, auf den 19. Phamenoth = 15. März, der Karmontag auf den 24. Pharmuthi = 19. April und der Karsamstag auf den 29. Pharmuthi = 24. April, sodaß die Fastenzeit einschließlich der Karwoche 6 Wochen dauert. Ostern fällt auf den 30. Pharmuthi = 25. April, also auf den außerordentlich selten vorkommenden spätesten Termin; daher kann der Brief, wie Grenfell und Hunt richtig sahen, nur im Jahre 577 oder 672 geschrieben sein. Grenfell und Hunt entschieden sich, obwohl aus Mangel an unzweideutigen Indizien etwas schwankend, für 577. Carl Schmidt dagegen plädierte in den *Berliner Klassikertexten* 6 (1910), S. 92 für das Jahr 672; seine Gründe sind: „Überhaupt gehen die Herausgeber [Grenfell

und Hunt] von der falschen Voraussetzung aus, daß dieser Osterfestbrief von einem melchitischen Patriarchen abgefaßt sei, während die Benutzung des Cyrill und die Formel καὶ ἐκδοσιον βόληται betreffs der πίστη auf einen Monophysiten der severianischen Richtung hinweisen². Aber hier ist ihm ein sonderbares Versehen passiert, denn καὶ ἐκδοσιον βόληται gehört, wie Grenfell und Hunt ganz richtig angezeigt hatten, noch zu dem langen Zitat aus Cyrill, mit dem das uns erhaltene Fragment des Osterfestbriefs beginnt, sodaß also der „Monophysit der severianischen Richtung“ der alte Cyrill selber ist. Aus dem Cyrillzitat an sich läßt sich aber kaum auf einen monophysitischen Patriarchen schließen. Weshalb sollte nicht auch ein orthodoxer Patriarch von Alexandria seinen Vorgänger, der doch nicht verdammt war, einmal zitieren? Sollte aber Schmidt mit seiner Annahme eines monophysitischen Verfassers wirklich recht haben, dann würde der Brief ganz sicher dem Jahre 577, nicht 672 angehören; denn von 657 an ist, wie wir gleich sehen werden, die 8wöchige Fastenzeit für die Monophysiten Ägyptens so reichlich und einheitlich bezeugt, daß wir nicht wohl an eine vorübergehende Rückkehr zur alten Praxis denken können.

Die alte 8wöchige Fastenzeit ist, wie Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz gezeigt hat, im Laufe der Zeit überall verlängert; nur in Mailand hat sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten (Funk S. 266). Die monophysitischen Kopten fügten 2 volle Wochen hinzu. Der Grund dieser Verlängerung ist klar. Der Name τεσσαρακοστή wies auf ein 40tägiges Fasten hin. Da man aber am Samstag und Sonntag nicht eigentlich fastete (s. oben S. 79 f.), so kamen in den 8 Wochen nur $6 \times 5 = 30$ (oder mit Einschluß des Karsamstags 31) eigentliche Fasttage heraus. Daher gab man 2 Wochen zu, um wirklich 40 Tage zu fasten.

Diese 8wöchige Quadragesima wird uns für Ägypten zuerst durch die Exzerpte aus zwei Osterfestbriefen des monophysitischen Patriarchen Benjamin I. von Alexandris bezeugt, welche der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängt sind (Joannis Dam. opera ed. Lequien 1 [1712], S. 505 = Migne Patr. gr. 95, Sp. 77). Dank der Sorgfalt des Exzerptors sind wir in der glücklichen Lage, die Zeit des zweiten Fragmentes, welches die genauesten Angaben bietet, mit absoluter Sicherheit bestimmen zu können. Es stammt nämlich aus dem 35.¹⁾ Osterfestbrief Ben-

1) Lequien: τεσσαρακοστή τεσσαροστή πέμπε. Es ist einer der bösesten Druckfehler Mignes, daß er hier πέμπε statt τεσσαροστή bietet.

jamins, und das Fasten begann am 19. Mechir = 13. Febr., die Karwoche begann am 8. Pharmuthi = 3. April¹⁾, folglich fiel der Ostersonntag auf den 9. April. Benjamin I. hat nach der Überlieferung den Patriarchenstuhl im 1. Jahre der Hedschra = 16. Juli 622 — 4. Juli 623 bestiegen und ist nach 39jährigem Patriarchat am 3. Januar 662 gestorben, s. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2 (1890), S. 499²⁾. Wenn er alljährlich einen Osterfestbrief geschrieben hat, so fällt sein 35. Brief in das Jahr 657, und gerade in diesem Jahre war Ostern in der Tat am 9. April, s. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 191. So stimmt hier alles aufs schönste zusammen, und es wird dadurch zugleich die Richtigkeit der überlieferten Chronologie bestätigt. Unsicher bleibt vorläufig nur das genaue Datum des ersten Fragments, welches weniger und zum Teil verderbte Zahlen enthält; am wahrscheinlichsten ist mir, daß es dem vorhergehenden Jahre, also dem Jahre 656 n. Chr., angehört³⁾. In beiden Fragmenten dauert die Quadragesima 8 Wochen. Auch gibt das zweite Fragment ausdrücklich den Grund der Verlängerung an: Ἀρχόμενοι τῶν ὁκτὼ ἐβδομάδων τῆς νηστίας, τοσούτοι τῆς ἁγίας τριακακοστής, διὰ τὸ μὴ συνα-

1) Das Fragment selbst gibt (wie der unten S. 87 zu erwähnende Osterfestbrief des monophysitischen Patriarchen Alexanders II., den wir im Original besitzen) die römischen Daten neben den ägyptischen, und beide stimmen zueinander. Auch sind vom 19. Mechir bis zum 8. Pharmuthi gerade 7 Wochen. An der Richtigkeit der Überlieferung kann also kein Zweifel sein.

2) Vgl. auch Alfred J. Butler, The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion (Oxf. 1902), S. XXVIII, 170 (Anm. 1), 501 f., 505. Butler setzt Benjamins Thronbesteigung genauer in den Januar 621, da Benjamins Vorgänger Andronikus am 3. Jan. gestorben sein soll. Dies Datum ist jedoch, wie Gutschmid a. a. O. durch ein Fragezeichen angedeutet hatte und auch Butler S. 170 Anm. 1 (vgl. S. 172) bemerkt, nicht ganz sicher, da der 3. Jan. Benjamins eigener Todestag ist, also die Angabe desselben Todestages für seinen Vorgänger auf einer Verwechslung beruhen kann.

3) Nach dem ersten Fragment dauerte das Fasten vom 27. Mechir bis zum 20. Pharmuthi. Hier muß ein Fehler stecken, denn so kommen nur 54 Tage heraus (4 des Mechir, 30 des Phamonth, 20 des Pharmuthi), während es vom Montag der 1. Fastenwoche bis zum Karfreitag 55 Tage sein müssen und im zweiten Fragment auch wirklich sind (12 des Mechir, 30 des Phamonth, 13 des Pharmuthi; die ägyptische Monatsrechnung s. bei F. K. Ginzel, Handbuch der math. u. techn. Chronologie I [1906], S. 225 f.). Wir müssen also entweder den 27. in den 26. Mechir korrigieren, oder den 20. in den 21. Pharmuthi; letzteres ist einfacher, da wir nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. Wir bekommen dann für Ostern des 22. Pharmuthi = 17. April heraus. Auf den 17. April fiel Ostern in den Jahren 651 und 656. Keins der beiden Jahre stimmt zu der Angabe, daß das erste Fragment aus dem 30. Osterfestbrief Benjamins stammt, denn im Jahre 651 muß er seinen 29., im Jahre 656 seinen 34. Festbrief geschrieben haben. Also muß „30“ in 29 oder 34 korrigiert werden; letzteres ist einfacher, da wir wiederum nur den Ausfall des Einers anzunehmen brauchen. (Würden wir umgekehrt den 27. in den 26. Mechir korrigieren, so fielen Ostern auf den 16. April. In diesem Falle müßten wir viel stärker eingreifen, da dann nur die Jahre 629 und 640 in Frage kämen.)

παρασθεῖται τὸ οὐδέκατον καὶ τὴν κοριακὴν ταῖς ἁγίαις νηστείαις, κτλ. Wir haben hier also die folgerichtige Fortbildung der altägyptischen Praxis. Der Anfang der Karwoche wird nach der alten Sitte besonders notiert¹⁾, aber sie wird nicht besonders gerechnet, sondern ist die letzte Woche der 8wöchigen Quadragesima, wie sie früher die letzte Woche der 6wöchigen Quadragesima gewesen war.

Seit Benjamin I. haben wir viele Zeugnisse für die 8wöchige Quadragesima der Kopten. In dem Osterfestbrief Berliner Klassikertexte 6 (1910), S. 55—109, der von dem monophysitischen Patriarchen Alexander II. im Jahre 713, 719 oder 724 geschrieben ist (a. a. O., S. 94), heißt es (S. 86): Ἀρξώμεθα τῆς μὲν ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν, τοσούτων τῶν ἡμερῶν ἐβδόμηδων, κτλ. Im Typikon κατ. κη' (Venedig 1615, Bl. 43' Anf.) heißt es, daß der Kanon des Patriarchen Nicophorus von Konstantinopel (806—815), nach welchem die Orthodoxen in der 8. Woche vor Ostern, wenn irgend möglich, auch am Mittwoch und Freitag Käse und Eier essen sollen (vgl. unten S. 94), sich gegen die Jakobiten und Tetraditen richtet²⁾, die also schon in dieser Woche Käse und Eier meiden; „Tetraditen“ ist aber ein Spottname für die Monophysiten Alexandrias. Eutychius, orthodoxer Patriarch von Alexandria (933—940), bezeugt in seinem unten in § 8 anzuführenden Bericht über die Fastenpraxis der 8. Woche vor Ostern, daß die Kopten seiner Zeit im Gegensatz zu den Orthodoxen schon in dieser Woche streng fasteten. Ebenso sagt der erste Anhang des Typikon (Venedig 1615, Bl. ρλα' Vorderseite Sp. 2 Z. 6—8): κατὰ μέντοι τὴν τεσσαράκοντα (d. h. in der 8. Woche vor Ostern) οἱ αἰρετικοὶ οἱ λεγόμενοι Τετραδίται μεγάλην νηστείαν παρατηροῦσιν. Und für die Neuzeit haben wir den Bericht von E. W. Lane, Account of the manners and customs of the modern Egyptians 2 (1836), S. 328, nach welchem الصوم الكبير „das große Fasten“ 55 Tage dauert.

Vor der 8wöchigen Quadragesima hat das koptische Lektionar noch das 3tägige Ninivefasten. Über dieses sagt Lane a. a. O.: „A week before their Great Fast, or Lent, commences a fast of three days, kept in commemoration of that of Nineveh, which was occasioned by the preaching of Jonah“. Aber nach J. M. Vansleb, Histoire de l'église d'Alexandrie (1677), S. 76 findet dies Fasten vielmehr in der zweiten Woche vor der Quadragesima

1) Ebenso auch in dem gleich zu nennenden Osterfestbrief Alexanders II.

2) ἀνατρέξας ἐπ' αὐτοῦ ἡ κανὼν τὸ δόγμα τῶν Ἰακωβιτῶν καὶ τὴν τῶν Τετραδιτῶν αἵρεσιν.

statt, und dies wird richtig sein, denn auch die Syrer und Armenier haben es in der 10. Woche vor Ostern. Über das Ninivefasten der Syrer belehrt A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums, hsg. v. Drerup u. a., III 3—5, Paderb. 1910), S. 191—194. Danach findet es „in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima“ statt, also, da die syrische Quadragesima 7 Wochen vor Ostern beginnt, in der 10. Woche vor Ostern. Eingeführt wurde es zuerst in der 2. Hälfte des VI. Jahrh. bei den Nestorianern anlässlich einer Epidemie, bald darauf aber von den Jakobiten übernommen. Über das Ninivefasten der Armenier, das ἀπὸ βόσπρον, handelt Nilles II, S. 6—11. Es findet in der Woche vor Septuagesimae statt, d. h. gleichfalls in der 10. Woche vor Ostern. Der Termin ist ganz sicher, da die Griechen, um gegen diese grenliche Ketzerei der dreimal verfluchten Armenier zu protestieren, in ebendieser Woche sogar das allwöchentliche Mittwochs- und Freitagsfasten aufgehoben haben¹⁾.

Die drei Tage des Ninivefastens werden im koptischen Lektionar nur gezählt, ohne daß angegeben würde, um welche Wochentage es sich handelt. Nach Vansleb a. a. O. beginnt das Ninivefasten stets am Montag. Hierzu stimmt es, daß im koptischen Lektionar auf die drei Tage des Ninivefastens „der gesegnete Donnerstag, welcher das Ninivepascha ist“²⁾, folgt; wie auf das große Fasten das Pascha folgt, so hat man auf das Ninivefasten ein Ninivepascha folgen lassen. Montag, Dienstag und Mittwoch sind auch bei den Syrern die am besten bezeugten Tage des Ninivefastens, s. Baumstark a. a. O., S. 193.

Über die Zeit der Einführung des Ninivefastens bei den Kopten vermag ich nichts zu sagen, da ich keine alten Zeugnisse für dasselbe kenne.

Die Gottesdienste an den Wochentagen der Fastenzeit beschränken sich bei den Kopten nicht auf die Mittwoche und Freitage, wie das in Jerusalem meistens der Fall war, sondern finden während des Ninivefastens wie während des „großen Fastens“ täglich statt.

1) Daher gehört „die Woche nach dem Tag des Pharisäers und des Zöllners“, d. h. nach dem Sonntag vor Septuagesimae, noch jetzt zu den „Fastendispenisationswochen“, s. Dim. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm.

2) يوم الخميس المبارك الذي هو فصح نينوى. Lagarde, *Orientalia* I, S. 39 gibt als Überschrift dieses Tages falsch an: „fünfter [so (dies „so“ stammt von Lagarde selbst)] Tag des nineritischen 𐤒𐤓𐤁“.

Die Zahl der alttestamentlichen¹⁾ Lektionen beträgt während des Ninivefastens täglich 1, während des „großen Fastens“ täglich 2—4. Die Höchstzahl 4 kommt nur am Mittwoch (3.—5. Woche) und Freitag (2., 3., 6., 7. Woche) vor; diese beiden Tage werden also auch hier ausgezeichnet (vgl. oben S. 82). Im übrigen haben die 1.—3. und 6. Woche regelmäßig 2 Lektionen, die 4., 5. und 7. Woche regelmäßig 3 Lektionen; Ausnahmen: Donnerstag der 5. Woche 2 Lektionen, Mittwoch der 6. Woche 3 Lektionen. Hierin einen tieferen Sinn zu suchen, wäre bei der Jugend der uns zu Gebote stehenden Überlieferung ein gefährliches Unternehmen.

Während des Ninivefastens wird naturgemäß das Buch Jonas gelesen. Dies Buch ist seit alters mit der Fastenzeit verknüpft; wir trafen es schon in der Ostervigil und sahen dort, daß schon Ambrosius es für die Karwoche bezeugt (s. oben S. 74 Anm. 1). In der Ostervigil wird es wegen der typischen Bedeutung des dreitägigen Aufenthaltes des Jonas im Bauche des Walfisches gelesen. Daran wird hier natürlich nicht gedacht; vielmehr wird es hier deshalb gelesen, weil man selbst die Niniviten, die auf die Predigt des Jonas fasteten und Buße taten, nachahmte; stammt doch auch die 3tägige Dauer des Ninivefastens offenbar aus Ion. 3⁴, wo der Prophet den Niniviten verkündigt: *Ἐν τρεῖς ἡμέραις καὶ Νινύοι κατασπαράσσονται*. Übrigens folgen bei Matth. 12^{40f.} die Niniviten als Bußspiegel unmittelbar auf Jonas als Typus Christi.

In der Quadragesima wird täglich das Buch Isaias gelesen; es fehlt bloß am Freitag der 5. Woche und ist hier wohl nur zufällig ausgefallen, da man auch nach Analogie des Freitags der 2., 3., 6. und 7. Woche an diesem Tage 4 statt 3 Lektionen erwarten könnte. Die Lesestücke erscheinen im großen und ganzen in der Reihenfolge, die sie in dem Prophetenbuche selbst einnehmen; einige Abweichungen von der Regel sollen am Schluß dieses Paragraphen besprochen werden.

Nächst Isaias wird in der Quadragesima am häufigsten das Buch Iob gelesen. Die Lesung beginnt in der 2. Woche und findet in dieser am Dienstag und Freitag, in der 3. Woche am Mittwoch und Freitag, in den folgenden Wochen täglich statt. Nur in der 6. Woche ist sie wieder auf Mittwoch und Freitag beschränkt; auch fehlt sie am Donnerstag der 5. Woche, aber hier

1) Im Gegensatz zum jerusalemischen und konstantinopolitanischen hat das uns vorliegende koptische Lektionssystem an den Wochentagen der Fastenzeit auch neutestamentliche Lektionen. Diese bleiben hier unberücksichtigt. Sie gehören auch wohl erst einer jüngeren Entwicklungsstufe an.

wohl nur infolge eines Fehlers unserer Hs., da dieser Tag gegen die Regel bloß 2 Lektionen hat. Vom Freitag der 2. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche wird Iob 11—26, vom Freitag der 6. Woche bis zum Schluß der 7. Woche Iob 36—42 vollständig und in richtiger Reihenfolge gelesen. Die übrigen drei Iob-Lektionen sind regellos: Dienstag der 2. Woche Iob 19₁₋₁₄, Freitag der 5. Woche Iob 32₁₋₁₆, Mittwoch der 6. Woche Iob 38₁₋₂₁¹ (also außer 32₁₋₁₆ Dabletten).

Außer Isaias und Iob werden noch die Proverbia öfter gelesen. Die Lesung beginnt erst in der 3. Woche und setzt in der 4. Woche wieder aus. Sie findet in der 3. und 5. Woche am Montag, Dienstag und Donnerstag statt, in der 6. Woche am Montag, Dienstag und Freitag, in der 7. Woche täglich. In der 3. und 5. Woche wird Prov. 1₂₀—4₂₂¹ vollständig, in der 6. und 7. Woche Prov. 8—12₁₁¹ fast vollständig gelesen. Die richtige Reihenfolge ist überall gewahrt.

Sonst finden wir in der Quadragesima noch folgende Bücher vertreten: Gen. 5 mal, Exod. 7 mal (aber einmal nur freie Nacherzählung), Deut. 6 mal, Reg. I. III. IV zusammen 4 mal, Ioel 4 mal, Zach. 2 mal. Auch bei diesen Büchern läßt sich in der Regel das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*) beobachten, z. B. Mittwoch der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11 mit einigen Auslassungen; Freitag der 1.—5. Woche Deut. 6₁¹—12₁₁ mit einer ganz kleinen Auslassung. Aber es kommen auch Störungen vor, die jedoch vielleicht erst durch Überarbeitung entstanden sind, z. B. stehen neben den soeben genannten Lektionen aus Exod. und Deut. noch folgende: Montag der 1. Woche Anfang der Geschichte Moses, frei nach Exod. erzählt, und Montag der 2. Woche Exod. 3₈—11; Donnerstag der 2. Woche Deut. 5₁₃—21.

Vergleichen wir dann noch die koptischen und die jerusalemischen Lektionen für die der Karwoche vorangehenden Fastenwochen, so finden wir eine große Übereinstimmung in der Wahl der biblischen Bücher. Für sich besonders hat das jerusalemische System nur Ier. (3 Lektionen) und Mich. (1 Lektion), das koptische nur Gen. (5 Lektionen) und Reg. III. IV (je 1 Lektion). Dagegen stimmen beide in Exod., Deut., Reg. I, Prov., Iob, Is., Ioel, Zach. überein. Ja die Übereinstimmung erstreckt sich hier und da bis in die Einzelheiten. In Jerusalem wird an den sechs Mittwochen der Quadragesima Exod. 1—5₁ gelesen, bei den Kopten an den Mittwochen der 2.—6. Woche Exod. 2₁₁—11. In Jerusalem wird an den sechs Freitagen Deut. 6₁—11₁₈ gelesen, bei den Kopten an den Freitagen der 1.—5. Woche

Deut. 6, 2¹—12²⁴. In Jerusalem liest man die Prov. nur am Montag, Dienstag und Donnerstag der 2. Woche; die Kopten lesen sie mehrere Wochen, beginnen aber damit am Montag, Dienstag und Donnerstag der 3. Woche, und das sind, da die koptische Quadragesima eine Woche vor der jerusalemischen anfängt, genau dieselben Tage, an denen man in Jerusalem die Prov. liest; auch der Lesestoff deckt sich fast: in Jerusalem liest man an diesen Tagen Prov. 1¹—4¹³, bei den Kopten Prov. 1³⁰—3⁴. In Jerusalem wird ferner Iob stets am Freitag gelesen, bei den Kopten nur am Freitag regelmäßig (außer der 1. Woche, wo Iob überhaupt noch nicht gelesen wird), an anderen Tagen mehr oder weniger unregelmäßig. In Jerusalem wird Iob am Mittwoch der 1.—5. Woche gelesen, bei den Kopten am Mittwoch der 1. und 3.—5. Woche. Auch ist noch daran zu erinnern, daß die koptischen (sahidischen) Karwochenlektionen gleichfalls sich mit den jerusalemischen berührten (s. oben S. 69). Unter diesen Umständen können wir nicht zweifeln, daß zwischen dem jerusalemischen und dem koptischen Lektionssystem ein alter Zusammenhang besteht, wenn wir auch die Art dieses Zusammenhanges vorläufig nicht bestimmen können.

Aber das koptische System berührt sich nicht nur mit dem jerusalemischen, sondern auch mit dem konstantinopolitanischen, und in diesem Falle können wir mit Sicherheit auf Abhängigkeit des koptischen Systems schließen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Is.-Lektionen, in denen die Kopten gar nicht mit Jerusalem, aber fast ganz mit Konstantinopel übereinstimmen. Vom Montag der 1. Woche bis zum Mittwoch der 5. Woche sind die Is.-Lektionen der beiden Systeme bis auf unbedeutende Unterschiede¹⁾ identisch, und auch die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen vom Freitag der 5. Woche bis zum Freitag der 6. Woche kehren bei den Kopten wieder, nur daß sie bei ihnen vom Freitag der 6. Woche bis zum Freitag der 7. Woche gelesen werden. Dieser Unterschied erklärt sich aus der verschiedenen Dauer

1) In den meisten Fällen handelt es sich um ganz minimale Differenzen, wie sie hier und da auch zwischen verschiedenen griechischen Hss. vorkommen. Bemerkenswert ist nur folgendes: 1) In der 3. Woche haben die Kopten — oder our unsere Hs. — die Lektionen des Dienstags und Mittwochs vertauscht. 2) Am Dienstag der 4. Woche ist die koptische Lektion bedeutend länger als die konstantinopolitanische. 3) Am Freitag der 4. Woche hat unsere Hs. (Kopt. 6) zunächst bis zu den Worten Is. 29¹⁷ ⲙⲉⲣⲣⲁⲧ ⲙⲁⲣⲧⲱⲥ = ⲙⲉⲣⲁ ⲧⲉ ⲥⲣⲉⲥ, mit welchen Bl. 223 a schließt, denselben Text wie Konstantinopel, führt dann aber auf Bl. 223 b mit Is. 42⁸ ⲡⲁⲣⲁⲛ = ⲡⲉⲣ . . . ⲧⲉ ⲁⲩⲱⲡⲁ fort. Sie bricht also auf 223 a mitten im Satze ab (durch nachträgliche Hinzufügung von ⲡⲉⲣⲉ ⲡⲉⲭⲉⲣⲁⲛⲁ am Fuß der Seite ist nur ein notdürftiger Abschluß hergestellt) und fängt auf 223 b mitten in einem ganz anderen Satze an. Daraus folgt, daß es sich hier um ein Versehen handelt.

der Fastenzeit: Konstantinopel hatte vor der Karwoche 6, die Kopten 7 Wochen des strengen Fastens. Daher reichten die konstantinopolitanischen Is.-Lektionen nicht aus, und die Kopten mußten das System erweitern. Das taten sie, indem sie vom Donnerstag der 5. Woche bis zum Donnerstag der 6. Woche neue Is.-Lektionen einschoben¹⁾. Aber sie taten es ungeschickt; denn während Konstantinopel alle Is.-Stücke in der Reihenfolge liest, in der sie im Prophetenbuche selbst stehen, schoben die Kopten ihre neuen Lektionen zwischen Is. 41₁₄ (Mittwoch der 5. Woche) und 45₁₁ (Freitag der 6. Woche) in bunter Reihenfolge ein: 26₉²—20, 44₂₁—25, 45₁—10, 45₁₈—25, 43₁₀—21.

Auch einige andere Übereinstimmungen zwischen dem koptischen und dem konstantinopolitanischen Lektionssystem kommen vor, besonders in den Lektionen aus Ioel und Zach., welche Konstantinopel in der Butterwoche, die Kopten in ihrer zeitlich damit zusammenfallenden ersten Fastenwoche haben (vgl. oben S. 34 mit S. 68), und in den Gen.-Lektionen des Freitags der 5. und 6., resp. 6. und 7. Fastenwoche (vgl. S. 38 mit S. 69). Die Kopten werden auch diese aus dem konstantinopolitanischen System, das sich ja mit der Zeit immer weiter ausbreitete (s. oben S. 71), übernommen haben²⁾. Unsere koptischen Hss. sind ja sehr jung und können sehr wohl ein stark umgebildetes koptisches Lektionssystem darstellen. Merkwürdig ist dabei höchstens, daß auch die koptische Kirche trotz ihres Gegensatzes zur byzantinischen Reichskirche sich ihrem Einfluß nicht hat entziehen können.

§ 7. Das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit und die ihm zugrunde liegende Fastenpraxis.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzt wie das koptische eine 8wöchige Fastenzeit voraus. Aber die ganze Zeit von 8 Wochen zerfällt hier in drei deutlich voneinander geschiedene Teile³⁾:

1) Butterwoche ($\frac{1}{2}$ *topopáros* scil. *éβδομάς*): Mittwoch und Freitag je 2 Lektionen, am Mittwoch aus Ioel, am Freitag aus Zacharias.

1) Die konstantinopolitanische Lektion für den Donnerstag der 5. Woche (Is. 42₂—10) ist bei dieser Umarbeitung verloren gegangen. Aber ein Teil derselben (42₂²—12¹) findet sich sonderbarerweise beim Freitag der 4. Woche, s. die vorige Anmerkung.

2) Dasselbe gilt wohl für die drei oben S. 75 erwähnten Lektionen der Palmarumvigil, welche die Kopten mit Konstantinopel gemein haben.

3) Zu den deutschen Bezeichnungen der drei Teile füge ich in Klammern die griechischen in der in den liturgischen Büchern üblichsten Fassung hinzu.

2) 6 Wochen der Fasten = Quadragesima (αἱ ἑξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν, ἡ τεσσαράκοντα): Montag — Freitag je 3 Lektionen und zwar stets aus Is., Gen. und Prov., die fortlaufend vom Anfang bis zum Schluß gelesen werden, aber nur anfangs vollständig, nachher mit mehr oder weniger großen Auslassungen.

3) Karwoche (ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς): Montag — Mittwoch je 3 Lektionen aus Ez., Exod. und Iob. Donnerstag und Freitag je 4 Lektionen: die Lesung von Exod. und Iob wird fortgesetzt und je eine Prophetenlektion (nicht aus Ez., sondern aus Ier., Is., Zach.) davor und dahinter gelegt.

Daraus folgt, daß dies System für diejenige Fastenpraxis geschaffen ist, die sich mit der Zeit in der ganzen orthodoxen Kirche durchgesetzt hat und auch in den oft gedruckten liturgischen Büchern, besonders dem Triodion und dem Typikon, vorausgesetzt wird. Denn auch nach dieser jetzt allgemeingültigen Praxis gliedert sich die im ganzen 8wöchige Fastenzeit in eben jene drei Teile, die sich nicht nur durch ihre Namen, sondern auch durch die Art des Fastens und des Gottesdienstes voneinander scheiden. Ich will dies hier an der Hand des Triodion und anderer Quellen etwas genauer anführen und dabei zugleich zeigen, wie völlig unser Lektionssystem auch in den Einzelheiten auf jene Praxis zugeschnitten ist.

Das Triodion (vgl. oben S. 53) beginnt schon 10 Wochen vor Ostern, mit der κοριακή τοῦ τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου (Sonntag vor Septuagesimae). Und in der Tat fängt schon mit diesem Sonntag die erste Vorbereitung auf die Fastenzeit an. Denn das Evangelium vom Zöllner und Pharisäer, von welchem dieser Sonntag seinen Namen hat, soll ebenso wie das Evangelium vom verlorenen Sohne, nach welchem der nächste Sonntag (Septuagesimae) κοριακή τοῦ ἀσώτου heißt, und das Evangelium vom jüngsten Gericht Matth. 25¹¹⁻¹⁴, das an dem dann folgenden Sonntag (Sexagesimae) gelesen wird, bereits die Bußstimmung der Fastenzeit wecken. Am Sonntag Sexagesimae darf man zum letzten Mal Fleisch essen, daher heißt er κοριακή τῆς ἀπόκριου („Karneval“; davon neugriech. ἀποκριθῶ commissor, epulis indulgeo Nilles II, S. 19). Mit dem folgenden Montag beginnt die Fastenzeit.

Die erste Woche der Fastenzeit ist jedoch noch keine Woche des eigentlichen Fastens und wird daher auch als Woche πρὸ τῶν νηστειῶν (oben S. 34) oder προήστιας ἑβδομάς (Joh. Damasc. de sacris ieiuniis c. 5: Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 D) bezeichnet. Man enthält sich in ihr noch nicht aller Speise bis zum Nachmittag oder Abend, um dann eine einzige,

bloß aus Vegetabilien bestehende Mahlzeit einzunehmen, wie die alte Regel für die eigentlichen Fasttage ist, sondern lebt im ganzen durchaus in der gewöhnlichen Weise und enthält sich nur des Fleisches. Dagegen sind die in der eigentlichen Fastenzeit gleichfalls verbotenen Produkte der Tiere, Milch, Butter, Käse, Eier¹⁾, in dieser Woche noch erlaubt, ja nach dem oben S. 87 zitierten Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) soll man diese Speisen sogar, wenn irgend möglich, genießen, um sich dadurch von den Häretikern zu unterscheiden, die in dieser Woche schon streng fasteten. Daher heißt diese Woche die Käseesserwoche (ἡ τυροπάγος scil. ἐβδωμάς) oder die Käsewoche (ἡ τυρινή) und wird im Westen, wo die Butter eine ähnliche Rolle spielt wie der Käse im Osten, gewöhnlich als die Butterwoche bezeichnet.

Indessen nehmen zwei Tage dieser Woche, der Mittwoch und Freitag, eine gewisse Sonderstellung ein. Mittwoch und Freitag sind die uralten, schon in der Didache c. 8 vorkommenden, allwöchentlichen Fasten- oder Stationstage (vgl. oben S. 82). Schon Constit. apost. VIII 47 (= Canones apost.) Nr. 69 befiehlt das Mittwochs- und Freitagsfasten auch dem Laien bei Strafe der Exkommunikation. Hieraus erklärt sich, daß diese beiden Tage auch in der Butterwoche eigentliche Fasttage sind, vgl. den eben schon erwähnten Kanon des Nicephorus im Typikon κερ. κη' (Venedig 1615, Bl. ξα'/ξξ'): Δεῖ νηστεῖν τοὺς μοναχοὺς τῇ δ' καὶ ε' τῆς τυροπάγος καὶ μετὰ τὴν τῶν προηγχομένων ἀπόλειον (d. h. nach Beendigung der Missa praesanctificatorum, die stets gegen Abend stattfindet, vgl. unten S. 98) ἐσθίσαι τυρὸν καὶ ὠά, ὅπου ἂν εὑρεθῶσιν²⁾. Charakteristisch ist auch, daß, wie abendieser Kanon lehrt, am Mittwoch und Freitag der Butterwoche schon wie an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima die oben S. 80f. beschriebene Missa praesanctificatorum gehalten wird. Um dieser Eigentümlichkeiten willen bezeichnet Symeon Thessalonicensis, Responsa

1) Im Orient werden gewöhnlich nur Käse und Eier genannt, weil diese beiden Speisen dort hauptsächlich in Betracht kommen.

2) Dieser Kanon des Nicephorus wird als im Typikon stehend schon von Eutychius, orthodoxem Patriarchen von Alexandria (933—940), zitiert, s. Eutychii patr. Alex. annales interpretis E. Pocockio 2 (1658), S. 249 = Eutychii patr. Alex. ann., pars posterior, ed. Cheikho (Corpus script. christ. orient., Scriptores arab., Textus, Ser. tertia, Tom. VII [1909]), S. v, Z. 3—7. Daß er auch später maßgebend blieb, lehrt Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 905 Mitte). — Nach Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, übers. von G. Morosow (Berlin 1893), S. 30 Anm. gehört die Butterwoche zu den Fastendispenisationswochen; vgl. auch Typikon Venedig 1615, Bl. πλ' Rückseite Sp. 1. Dies kann ich mir nicht erklären.

ad Gabrielem Pentapolitanum, Quaestio 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904 D) den Mittwoch und Freitag der Butterwoche treffend als προείμα των ιερών νηστειών.

Nach alledem ist die Butterwoche kurz zu charakterisieren als eine Übergangswoche, in der man noch nicht voll fastet, aber doch schon etwas mit dem Fasten und der gottesdienstlichen Praxis der Fastenzeit beginnt.

Dieser Charakter der Butterwoche kommt auch im Lektionssystem deutlich zum Ausdruck. Man nimmt die für die Fastenzeit charakteristische Lesung des A. T. noch nicht voll auf und liest noch nicht die Bücher, die in der folgenden Quadragesima gelesen werden, beginnt aber doch schon etwas mit dem A. T. Daß man hierfür gerade den Mittwoch und Freitag gewählt hat, erklärt sich nach dem über diese Tage Gesagten von selbst: sie sind die eigentlichen Fasttage der Butterwoche, daher eignen gerade sie sich für die alttestamentlichen Lektionen.

Auch in der Zahl der Lektionen unterscheidet sich die Butterwoche charakteristisch von der eigentlichen Fastenzeit: sie hat an beiden Tagen nur je zwei Lektionen, während es weiterhin stets drei, am Gründonnerstag und Karfreitag sogar vier sind. Auch hierdurch soll die Butterwoche als Übergangswoche, in der man noch nicht voll beginnt, gekennzeichnet werden, wie umgekehrt die Steigerung am Gründonnerstag und Karfreitag auf die hervorragende Bedeutung dieser beiden Tage hinweist. Zugleich wird durch die Zweizahl der Lektionen das außerhalb der Fastenzeit herrschende Schema auch für die Butterwoche aufrecht erhalten und somit diese Woche wiederum als außerhalb der eigentlichen Fastenzeit stehend gekennzeichnet. Denn die einzelnen Tage des beweglichen Kirchenjahres, auch der Montag, Dienstag und Donnerstag der Butterwoche, haben sonst regelmäßig zwei neutestamentliche Lektionen; diese setzen am Mittwoch und Freitag der Butterwoche aus (s. Gregory, Textkritik des N. T., S. 361), und die beiden alttestamentlichen Lektionen treten an die Stelle.

Auf die Butterwoche folgt die 6wöchige Quadragesima. Sie besteht aus den 40 Tagen vom Montag nach Quinquagesimae (Invocavit) bis zum Freitag vor Palmarum. Ihr Anfang wird in der römischen Ausgabe des Triodion (1879), S. 113 durch die Überschrift Ἀρχὴ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς vor dem Montag der 1. Woche ausdrücklich angezeigt und kommt noch in den Gesängen dieses Tages, wie A. Baumstark im Oriens Christianus N. S. 1 (1911), S. 55 Anm. 2 gezeigt hat, mannigfach zum Ausdruck. Ihr Schluß am Freitag der 6. Woche wird im Triodion

nicht ausdrücklich angezeigt, kommt aber gleichfalls in den Gesängen für den Abendgottesdienst dieses Tages zum Ausdruck; gleich das erste Idiomelon (röm. Ausg. S. 578) beginnt mit den Worten *Τὴν φοβερὰν πληρώσαντες τσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἁγίαν ἑβδομάδα τοῦ πάθους σου αἰτούμεν κατελεῖν, φιλόνητοι*¹⁾. Auch das altarmenische Lektionar zeigt den Schluß der Quadragesima am Freitag der 6. Woche aufs unzweideutigste an, s. oben S. 81 Anm. 2. Und auch die syrische Bezeichnung dieses Freitags als des „Freitags der vierzig (nämlich Tage)“ oder des „hl. Freitags des 40tägigen Fastens“ beweist nicht minder deutlich, daß die 40 Tage mit diesem Freitag voll werden, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 207.

Bei dieser Berechnung der 40 Tage sind also die Samstage und Sonntage, obwohl sie keine eigentlichen Fasttage sind, mitgerechnet. Das entspricht zweifellos dem Sinne der Schöpfer der Quadragesima. Denn die *τσσαρακοστή* ist das Gegenstück zur *πεντηκοστή*, und wie diese ein Zeitraum von 50 unmittelbar aufeinander folgenden Tagen war, so sollte offenbar die *τσσαρακοστή* ein analoger Zeitraum von 40 Tagen sein. Auch die oft angeführten Vorbilder des 40tägigen Fastens Moses, Eliae und Christi weisen in dieselbe Richtung. Aber den abendländischen Gelehrten, die an die spätere lateinische Praxis, nur die eigentlichen Fasttage zu rechnen, gewöhnt sind, geht diese Berechnungsweise recht schwer ein. So bemerkt Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens zwar richtig, daß die Quadragesima 6 Wochen umfaßte, aber nirgends, daß diese 6 Wochen wirklich 40 Tage enthalten, betont vielmehr S. 262 ff. immer nur, daß zu wenig eigentliche Fasttage herauskommen. Noch weiter ging H. Achelis in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche² 5 (1898), S. 775 Z. 47—49, indem er für Epiphanius eine 7wöchige Dauer der Quadragesima (ohne Karwoche) heransrechnete, lediglich weil Epiphanius sagt, daß man an den Sonntagen nicht fastete (der Samstag war damals in Cypern noch nicht auf gleiche Stufe mit dem Sonntag gestellt). Und Deconinck (*Revue bibl. intern.*, N. S. 7 [1910], S. 435), Weigand (*Byz. Ztschr.* 20 [1911], S. 13 f.) und Baumstark (*Oriens Christianus* N. S. 1 [1911], S. 57) haben sich nicht nur diese Folgerung von Achelis angeeignet, sondern

1) Dies Lied hat schon H. Achelis, Fasten in der Kirche: Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche² 5 (1898), S. 777 Z. 8 ff. nach den „Briefen über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“, übers. von Muralt (Lpz. 1838), S. 63 angeführt. Es wird nicht am Sonnabend vor Palmarum gesungen, wie Achelis nach Muralt angibt, sondern am Freitag Abend. Vgl. auch Baumstark a. a. O.

möchten dementsprechend für Chrysostomus und die apostolischen Constitutionen eine 8wöchige Dauer der Quadragesima herausrechnen, lediglich weil beide sagen, daß man an den Samstagen und Sonntagen nicht fastete. Solchen Mißgriffen gegenüber scheint es nicht überflüssig, einige Stellen herzusetzen, welche die originale und bei den Orthodoxen stets beibehaltene Berechnung der Quadragesima kennen lehren. Anastasius Sinaita, Quaestio 64 (Migne Patr. gr. 89, Sp. 664 A) sagt: Wenn man einschließlich der besonders zu rechnenden Karwoche 8 Wochen fastet, *ὁπίτοι ὁρίεται τεσσαρακοστὴ ἐνερμίζεσθαι, ἀλλὰ τεσσαρακοστὴ ἐξῆδος*. Johannes Damascenus de sacris ieiuniis c. 4 (Migne Patr. gr. 95, Sp. 69 A/B) kommt nach Erwägung verschiedener Aussprüche der Väter über die *τεσσαρακοστὴ* zu dem Schlusse: *ὅτι νηστία ἐστὶν ὁ μόνον ἢ παντὸς ἔσθαι μέχρις ἑσπέρας ἀστία, ἀλλὰ καὶ ἡ τινῶν βρωμάτων ἀποχή* (vgl. auch die hierauf folgende ausführliche Begründung). Symeon Thessalon., Responsa ad Gabrielem Pentapol., Quaestio 52 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 897 A) sagt: Die Quadragesima *ἀρχεται μὲν ἀπὸ δευτέρας ἡμέρας, λήγει δὲ συναπτῶς εἰς παρασκευὴν* (vgl. Constit. apost. V 13), *τῶν κοριταίων καὶ σαββάτων εἰσαγομένων*, und dies ist deshalb wohlbegründet, weil man sich auch an den Sonntagen und Samstagen des Fleisches und der tierischen Produkte enthält.

Die Quadragesima bildet eine Einheit. Das war schon im jerusalemischen Lektionssystem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß an den Mittwochen und Freitagen der Quadragesima regelmäßig dieselben Bücher wiederkehrten (s. oben S. 83). Doch wechselten dort die Bücher zwischen Mittwoch und Freitag. Im konstantinopolitanischen Lektionssystem ist die Einheitlichkeit völlig: in der ganzen Zeit werden stets dieselben Bücher (Is., Gen., Prov.) und stets in derselben Reihenfolge gelesen.

Endlich kommt dann die Karwoche. Diese wird gelegentlich mit der Quadragesima zusammengerechnet, z. B. bei der Bezeichnung der 4. Fastenwoche als *μέσῃ ἐξῆδος* (oben S. 36 f.) und des Mittwochs dieser Woche als *δ' τῆς μεσσηνητίου* (The Greek liturgies ed. by C. A. Swainson [1884], S. 95 Sp. 2) entsprechend der *δ' τῆς μεσσηνητιώτης* (oben S. 44). Das erklärt sich leicht, da man ja die ganzen 7 Wochen fastete. Aber bei genauer Rechnung wird die Karwoche scharf von der Quadragesima geschieden. Zum klassischen Ausdruck kommt das in einer Stelle der Constit. apost. V 13, die noch jetzt maßgebend ist; es heißt dort: das Fasten der Quadragesima soll gehalten werden *πρὸ τῆς νηστίας τοῦ πάσχα*, d. h. vor dem Fasten der Karwoche (vgl. oben S. 34 Anm. 1 und S. 81), und nach jenem

ersten Fasten soll man ἀσπερίσαι und dann das Fasten der Karwoche beginnen. Aber auch später werden Quadragesima und Karwoche oft ebenso deutlich geschieden; statt weiterer Belege verweise ich nur noch einmal auf das oben S. 96 zitierte Idiomelon. Auch im Kultus unterscheidet sich die Karwoche von der Quadragesima, z. B. wird in ihr mit Ausnahme des Karfreitags keine Missa praesanctificationum gehalten, s. oben S. 81 Anm. 1.

Demgemäß ist die Karwoche auch im Lektionssystem von der Quadragesima geschieden. Für Is., Gen., Prov. treten Ez., Exod., Iob ein. Nur am Gründonnerstag und Karfreitag wird Ez. durch andere Propheten (darunter auch Is.) ersetzt; zugleich steigt die Zahl der Lektionen von 3 auf 4, da an beiden Tagen zwei Prophetenlektionen gelesen werden. Dadurch werden der Gründonnerstag und Karfreitag, wie schon oben S. 95 bemerkt, vor den übrigen Tagen ausgezeichnet.

So sehen wir, wie sich das konstantinopolitanische Lektionssystem im ganzen und im einzelnen durchaus der noch jetzt gültigen orthodoxen Fastenpraxis anschmiegt. Und es bleibt zum Schluß nur noch die diesem System eigentümliche Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend zu besprechen.

Jeder Wochentag der Fastenzeit hat, wie das Triodion zeigt, eine Morgen- und eine Abendfeier. Die Morgenfeier hat stets nur eine alttestamentliche Lektion; die übrigen werden am Abend gelesen (gewöhnlich zwei, aber in der Butterwoche eine, am Gründonnerstag und Karfreitag drei). Hierdurch wird die Abendfeier als die wichtigere gekennzeichnet. Und in der Tat ist sie die Hauptfeier. Denn abends ist die σβασίς, in der die Missa praesanctificationum (vgl. oben S. 80f.) gehalten wird. Schon Epiphanius de fide c. 22 (Dindorf III, S. 583f.) berichtet, daß die σβασίς am Mittwoch und Freitag, den alten wöchentlichen Fasttagen, πρὸς τὴν ἑνάτην, d. h. nachmittags 3 Uhr, stattfand, am Sonntag und in der Pentekoste dagegen am Morgen (κατὰ τὰς πρωίας, ἀπ' ἑωθινῶν). Und er gibt als Grund für die Ausnahmestellung der Pentekoste an, daß in ihr die Mittwoche und Freitage keine Fasttage waren (vgl. oben S. 79). Das lehrt uns den Grund für die verschiedene Zeit der Gottesdienste kennen: an den Fasttagen kann die σβασίς erst gegen Abend stattfinden, weil sie mit dem Abendmahl verbunden ist, und man durch den Genuß desselben das Fasten bricht.

Dieselbe Verteilung der Lektionen auf Morgen und Abend findet sich nun aber auch beim Karsamstag, obwohl dieser als Ostervigil seit alter Zeit seine Sonderstellung eingenommen hat.

Dadurch ist auch er der Fastenzeit eingegliedert. Aber dies ist gewiß eine nachträgliche Änderung, denn in Jerusalem und im Abendlande wird die konstantinopolitanische Morgenlektion Ez. 37₁₋₁₁, wie wir oben S. 72f. sahen, in der Vigil selbst gelesen. Der Grund der Änderung ist leicht ersichtlich. Seit urchristlicher Zeit hatte man am Tage vor Ostern allgemein gefastet; daher blieb der Karsamstag auch später, als das Samstagsfasten im Orient streng verpönt wurde, im Unterschied von allen übrigen Samstagen des Jahres ein Fasttag (vgl. oben S. 79). Somit stand der Karsamstag, obwohl er als Ostervigil seine Sonderstellung einnahm und behielt, doch auch mit den übrigen Fasttagen der ganzen Zeit auf gleicher Stufe, und dies brachte man dadurch zum Ausdruck, daß man die obligate alttestamentliche Morgenlektion auch auf ihn übertrug.

§ 8. Alter und Ursprung der dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegenden Fastenpraxis.

Wir haben in den drei besprochenen Lektionssystemen drei oder gar vier verschiedene Arten der Fastenpraxis angetroffen. Jerusalem hatte eine aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehende, im ganzen 7wöchige Fastenzeit, aber die ungewöhnlich reiche Ausgestaltung des Gottesdienstes der zweiten Woche ließ vermuten, daß sie vorher die erste gewesen war, die Quadragesima also wie im Abendlande und in den westlicheren Provinzen des Morgenlandes die Karwoche in sich eingeschlossen hatte (S. 82). Die Kopten hatten eine 8wöchige Quadragesima, in der die Karwoche einbegriffen war. Das konstantinopolitanische Lektionssystem setzte gleichfalls eine 8wöchige Fastenzeit voraus, aber diese zerfiel in die Butterwoche, die noch gar keine Woche des eigentlichen Fastens ist, die 6wöchige Quadragesima und die Karwoche.

Die vom jerusalemischen Lektionar direkt bezeugte und die aus ihm als Vorstufe erschlossene Fastenpraxis sind alt; beide gehören schon dem IV. Jahrh. an. Somit steht auch von dieser Seite der Ansetzung des altarmenischen Lektionars in der 2. Hälfte des V. Jahrh. (oben S. 59 f.) nichts im Wege.

Die 8wöchige Quadragesima konnten wir in Ägypten mit den bisher zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln erst von der Mitte des VII. Jahrh. an nachweisen. Sie mag, wie sich unten zeigen wird, auch in Ägypten schon etwas älter sein; doch kommt darauf

nichts an, da das koptische Lektionssystem, wie es uns vorliegt, zweifellos jung ist.

Es bleibt nun noch zu fragen: Wie alt ist die dem konstantinopolitanischen Lektionssystem zugrunde liegende, noch jetzt in der ganzen orthodoxen Kirche gültige Fastenpraxis?

Auf diese Frage ist, soweit ich sehe, bisher noch keine genügende Antwort gegeben. Daher muß ich hier umständlicher, als ich wünschte, auf sie eingehen.

Das wichtigste Material für die Geschichte der 8wöchigen Fastenzeit hat Franz Xaver Funk in seinem oben S. 78 zitierten Aufsatz über die Entwicklung des Osterfastens S. 270—272 zusammengestellt. Dabei unterscheidet er aber nicht prinzipiell zwischen den beiden Arten der 8wöchigen Fastenzeit, wie wir sie bei den Kopten und in Konstantinopel kennen gelernt haben. Erst A. Baumstark hat im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 55—58 mit vollem Recht betont, daß die 8wöchige Quadragesima eine „von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, *Τεσσαράκωστη* und Karwoche wesentlich verschiedene Größe“ ist. Beide sind auch ganz verschieden entstanden: die 8wöchige Quadragesima ist eine Umbildung der alten 6wöchigen Quadragesima, die man auf 8 Wochen verlängerte, um 40 eigentliche Fasttage herauszubekommen (s. oben S. 85. 86f.); in der 8wöchigen Fastenzeit des konstantinopolitanischen Lektionssystems dagegen ist die alte 6wöchige Quadragesima unverändert beibehalten, und sie zählt nur deshalb 8 Wochen, weil die nach antiochenisch-konstantinopolitanischem Brauch besonders gerechnete Karwoche und die Butterwoche hinzukommen.

Mustern wir unter diesem Gesichtspunkte das von Funk S. 270—272 zusammengestellte Material, so zeigt sich sofort, daß die beiden ältesten Zeugen, die Pilgorin Aetheria (früher Silvia genannt), welche den jerusalemischen Kultus aus dem Ende des IV. Jahrh. oder aus späterer Zeit¹⁾ beschreibt, und der bekannte Monophysit Severus von Antiochia in den beiden der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis angehängten Fragmenten²⁾, deren erstes aus dem Februar des Jahres 513 stammt³⁾,

1) Auf die durch C. Meisters Dissertation angeregte Kontroverse über das Alter der Peregrinatio Aetheriae brauche ich nicht einzugehen. Vgl. besonders Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 52—76, auch O. Bardenheuer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* 3 (1912), S. 416—421.

2) *Joannis Dam. opera* ed. Lequien 1 (1712), S. 504f. = *Migne Patr. gr.* 95, Sp. 76.

3) Das erste Severusfragment stammt ἐκ τῶν ἐνδοκτακταίων αἰνῶν λέγων, ὡς τῇ τῶν ἡμετέρων τεσσαράκωστῃ· λέγει δὲ ὅτι πρὸ αὐτῆς παρακατὰ ἐκ τῆς Καραβῆς.

aufs unzweideutigste von einer 8wöchigen Quadragesima sprechen¹⁾. Denn Aetheria sagt c. 27 (*Corpus script. eccl. lat.* 38, S. 78): „Propterea autem octo septimanae attenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunatur excepta una die sabbati, qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari“, und sie berichtet, daß man die so herauskommenden 41 Fasttage in Jerusalem „eortae [= εορταί], id est quadragesimas“ nenne. Ganz ähnlich begründet Severus im ersten Fragment die 8wöchige Dauer der Quadragesima: ὁ γὰρ πᾶσι ἀριθμὸς [jede Woche hat 5 eigentliche Fasttage] ὁκτάκις ἐναλειττόμενος τὸν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐκτελεῖ. Und im zweiten Fragment sagt er von den „40 Tagen“, daß sie ἐκ τῶν ὁκτὼ ἑβδομάδων συνάγονται: ἐκάστης ἑβδομάδος τῶν θύο ἡμερῶν, λέγει δὲ σαββάτου καὶ κοριακῆς, τῇ ἀναπαύσει προσκεκληρωμένων²⁾.

Nach Aetheria und Severus nennt Funk S. 271 den koptischen Patriarchen Benjamin. Auch dieser vertritt, wie wir oben S. 85 f. sahen, die 8wöchige Quadragesima.

Weiter folgt eine Stelle, welche Funk S. 271 als (abgesehen von Aetheria) ältestes Zeugnis für die 8wöchige Fastenzeit „auf der katholischen Seite“ anführt, und welche dann in den Verhandlungen über das Alter der Peregrinatio Aetheriae (vgl. oben S. 100 Anm. 1) eine große Rolle gespielt hat. Sie findet sich in der *Doctrina* des palästinischen Archimandriten Dorotheus (um 600 n. Chr.) in dem περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν handelnden 15. Kapitel (*Bibliothecae veterum patrum* . . . tom. primus graecolatinus [Paris

ἐκκλησίᾳ. Die εὐαγγελιστικαὶ λόγοι sind die Predigten, welche Severus als Inhaber des Patriarchenstuhls von Antiochia vom 18. Nov. 512 (Tag des hl. Romanos) bis zum Jahre 518 gehalten hat. Sie sind, wohl noch zu Lebzeiten des Severus, zu einem 125 Nummern umfassenden, streng chronologisch geordneten Corpus vereinigt und in zwei syrischen Übersetzungen ziemlich vollständig erhalten, aber noch nicht herausgegeben, vgl. A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512 und 518*: *Röm. Quartalschr. f. christl. Alterthumskunde* 11 (1897), S. 32–43. Die Predigt, aus der unser Fragment stammt, ist Nr. 15. Ihre syrische Überschrift lautet bei W. Wright, *Catalogue of Syriac mss. in the British Museum*, part II (1871), S. 535: ܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ, entspricht also genau dem oben angeführten griechischen Wortlaut (von sic est an). Nach der Stelle, welche die Predigt im Corpus einnimmt, muß sie im Jahre 513 (am Freitag vor der Quadragesima) gehalten sein.

1) Dies hat schon Baumstark im *Oriens Christianus* a. a. O. richtig ausgeführt.

2) Wenn Severus sich nicht ganz ungenau ausdrückt, müßte man hieraus schließen, daß die gesamte Fastenzeit damals in Antiochia 9 Wochen dauerte und aus der 8wöchigen Quadragesima und der Karwoche bestand. Denn Severus sagt ausdrücklich, daß der Samstag und Sonntag jeder der 8 Wochen der Erholung bestimmt seien. Das kann man aber von der Karwoche nicht sagen, da ihr Samstag ein besonders strenger Fasttag ist. Übrigens wäre eine 9wöchige Fastenzeit auch nur die folgerichtige Weiterbildung der antiochenischen Praxis, da diese stets die Karwoche von der Quadragesima getrennt hat.

1624], S. 840 A/B = Migne Patr. gr. 88, Sp. 1788 C). Nachdem zuerst von den 7 Wochen der Fastenzeit gesprochen ist, heißt es weiter: ἀλλὰ οἱ πατέρες τῇ χρόνῳ συνείδον προσεῖσθαι αὐταῖς καὶ ἄλλην μίαν ἐβδομάδα, ἅμα μὲν διὰ τὸ προγομνάζεσθαι καὶ οἷον προομαλίζεσθαι τοὺς μέλλοντας εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόπον τῶν νηστειῶν, ἅμα δὲ καὶ τιμῶντες τὰς νηστείας τῷ ἀριθμῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς, ἣν ἐνήστασεν ὁ κύριος ἡμῶν. αἱ γὰρ ἑπτὰ (lies ὀκτὼ, wie schon in der Bibl. vet. patr. richtig korrigiert ist) ἐβδομάδες ὀφαιρουμένων τῶν σαββάτων καὶ τῶν χοριακῶν τεσσαράκοντα ἡμέραι γίνονται, τιμωμένης καθ' ἑαυτὴν τῆς νηστείας τοῦ ἁγίου σαββάτου (d. h. des Karsamstags) διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν ἱερωτάτην καὶ μόνην νηστείαν ἀπὸ πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ. Hier wird fragelos eine der orthodoxen sehr nahestehende Praxis vorausgesetzt, die am genauesten mit der Praxis übereinstimmt, welche Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. als in der Auferstehungskirche zu Jerusalem üblich schildert (vgl. unten S. 104): alle Tage der vorgelegten 8. Woche vom Montag bis zum Freitag müssen zwar wirkliche Fasttage sein, da sonst die Zahl 40 nicht herauskäme, aber die 8. Woche steht doch nicht mit den übrigen auf gleicher Stufe, sondern ist eine Woche der Vorübung wie in der orthodoxen Praxis.

Indessen unterbricht die angeführte Stelle, wenn ich recht sehe, völlig den Gedankengang des Dorotheus und verrät sich dadurch als jüngere Interpolation. Dorotheus vertritt nämlich in seiner übrigen Ansführung über die Dauer des Fastens eine zuerst bei Johannes Cassianus, Conlatio XXI 25 (3. Jahrzehnt des V. Jahrh.) auftauchende, eigentümliche Theorie, durch die sich manche darüber beruhigten, daß in den 6 Wochen des abendländischen und in den 7 Wochen des morgenländischen Fastens nicht 40, sondern nur 36 eigentliche Fasttage herauskamen (im Abendland $6 \times 6 = 36$, im Morgenland $7 \times 5 + \text{Karsamstag} = 36$). Dorotheus geht davon aus, daß Gott den Israeliten geboten hat, jährlich den Zehnten von allem darzubringen, und daß die Israeliten, indem sie das taten, in allen ihren Werken gesegnet wurden. Dementsprechend rieten uns die hl. Apostel, auch von den Tagen unsers Lebens Gott den Zehnten darzubringen, damit wir so in unsern Werken gesegnet würden und alljährlich Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhielten. So „ἡγίασαν ἡμῖν ἀπὸ τῶν τριακοσίων ἐξέχοντα πάντα ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ταύτας ἑπτὰ ἐβδομάδας τῶν νηστειῶν“. Dann folgt, sich sehr ungenau anschließend und das schon Gesagte höchst überflüssiger Weise wiederholend: „οὕτως γὰρ ἀπόρρισαν ἑπτὰ ἐβδομάδας“. Dies soll offenbar die vorhergehende Ausführung abschließen und leitet zugleich zu der oben angeführten

Anseinandersetzung über die Hinzufügung einer 8. Woche (αὐτὰρ αἱ πατέρες κτλ.*) über. Nach Abschluß dieser Anseinandersetzung fällt jedoch die 8. Woche vollständig unter den Tisch, und es wird in genauer Fortführung des früheren Gedankenganges dargelegt, inwiefern jene 7 Wochen in der Tat den Zehnten des Jahres darstellen, durch dessen Darbringung man Vergebung für die Sünden des ganzen Jahres erhält: αἱ δὲ ἐκτὸς ἑβδομάδες χωρὶς τῶν σαββάτων καὶ τῶν κυριακῶν γίνονται τριάκοντα πέντε ἡμέραι· λοιπὸν προστιθεμένον τοῦ σαββάτου τοῦ μεγάλου (des Karsamstags) καὶ τοῦ ἡμίσεος τῆς λαμπρᾶς καὶ πρωτοποιῦ νοκτός (der Ostervigilie, in der das Fasten noch fortgesetzt wird, vgl. oben S. 71 f.) τριάκοντα ἕξ ἡμῖσι ἡμέραις εἰσὶν, ὅπερ ἐστὶ τὸ δεκάτον τῶν τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ μετὰ πολλῆς ἀκριβείας. τῶν γὰρ τριακοσίων τὸ δεκάτον ἐστὶ τριάκοντα, καὶ τῶν ἐξήκοντα τὸ δεκάτον ἡ ε', καὶ τῶν πέντε τὸ ἡμισυ· ἰδοὺ τριάκοντα ἕξ ἡμῖσι ἡμέραι, καθὼς εἶπομεν. αὕτη ἐστὶν ἡ δεκατία, ὥς ἂν εἴπῃ τις, παντός τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἣν ἤγγισαν ἡμῖν εἰς μετάνοιαν οἱ ἄγιοι ἀπόστολοι, καθάρισον ὅσων τῶν ἁμαρτιῶν, ὥς εἶπον, παντός τοῦ ἐνιαυτοῦ. Auch im folgenden wird noch weiter von der Reinigung von den Sünden des ganzen Jahres gesprochen, die man durch richtige Beobachtung dieser hl. Tage, d. h. offenbar der 36½ Tage, erhält. So hängt die ganze Darlegung aufs innigste zusammen und ist durchaus einheitlich und folgerichtig durchgeführt, wenn man nur die den Zusammenhang völlig unterbrechende Stelle von der Hinzufügung der 8. Woche fortläßt; die einzige Änderung, die man vornehmen muß, ist, daß man beim Wiedereinsetzen des ursprünglichen Zusammenhanges δὲ (in αἱ δὲ ἐκτὸς ἑβδομάδες) in γὰρ korrigiert¹⁾. Die Interpolation erklärt sich leicht: die Doctrina war für den praktischen Gebrauch der Mönche bestimmt und ist daher später, als die 8. Woche eingeführt war, dementsprechend korrigiert worden. Dorotheus scheidet also aus der Reihe der Zeugen für die 8wöchige Fastenzeit aus; die Stelle beweist nur für die Zeit des Interpolators, die sich nicht genau bestimmen läßt.

1) Sonderbarerweise findet sich αἱ γὰρ ἐκτὸς ἑβδομάδες in der Interpolation, wo aber ἐκτὸς Fehler für δὲ ist. — Nachdem ich obige Ausführung niedergeschrieben hatte, fand ich zu meiner freudigen Überraschung in dem früher der Kirchen-Ministerial-Bibliothek zu Celle, jetzt der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen gehörigen Exemplar der Bibl. vet. patr. die Sätze εἰς τὴν ἀπόφασιν — ἐκτὸς πάντων τῶν σαββάτων τοῦ ἐνιαυτοῦ, deren Unechtheit ich nachzuweisen gesucht habe, am Anfang und Schluß mit einem doppelten Strich || gekennzeichnet und dazu am Rande die Bemerkung (vielleicht von der Hand des Christian Julius Bokelmann, Archidiakonus in Celle 1701–1785): Inclusa his signis || addititia videntur; et ex margine, in quo a posteriori aliquo Graeculo annotata fuerant, perperam in ipsum textum infulta. Non enim cohereret illo modo cum sequentibus.

Nach Dorotheus nennt Funk S. 271 den Anastasius Sinaita (um 700 n. Chr.). Dieser kommt nur insofern in Betracht, als er die 8wöchige Fastenzeit bekämpft und dadurch zugleich ihr Vorhandensein bezeugt. Übrigens bekämpft er nicht die orthodoxe Fastenpraxis, sondern die 8wöchige Quadragesima¹⁾, denn er sagt: *ὁ δὲ νηστὴς ἐβδομάδας ὀκτὼ ἐν τῇ μεγάλῃ τεσσαρακοστῇ* (Migne Patr. gr. 89, Sp. 861 C).

Weiter nennt Funk S. 272 den Johannes Damascenus (1. Hälfte des VIII. Jahrh.). Johannes Dam. hat über die Frage des 7- oder 8wöchigen Fastens eine eigene Epistel verfaßt (De sacris ieiuniis, vgl. oben S. 85. 100 bei Benjamin und Severus), die uns lehrt, daß der Streit um diese Frage damals himmelhoch (*μέχρις ὀροῦ* c. 3 Anf.) ging. Johannes gibt sein Urteil dahin ab, daß die Bewahrung des kirchlichen Friedens wichtiger sei als eine überall gleiche Abgrenzung der Fastenzeit, und legt dann die von ihm selbst befolgte Praxis der Auferstehungskirche in Jerusalem dar, ohne sie als allgemein bindend erklären zu wollen (c. 5. 6). Diese Praxis, welche Funk S. 273f. einfach mit der konstantinopolitanischen gleichsetzt, steht dieser allerdings ziemlich nahe, ist aber doch nicht völlig mit ihr identisch. Die 8. Woche vor Ostern ist zwar eine *προνήστιας ἐβδομάς*, in der man sich nur des Fleisches, noch nicht der tierischen Produkte enthält, und deren Gottesdienst noch nicht die Charakteristika der Quadragesima (Terz, Sext, Non, Missa praesantificationum) aufweist; aber in dieser Woche wird doch schon *ἡ μέχρις ἑκτέρας νηστία* geübt, und da Johannes in keiner Weise eine Beschränkung dieser *νηστία* auf Mittwoch und Freitag andeutet, so können wir nur annehmen, daß alle Wochentage von Montag bis Freitag schon wirkliche Fasttage waren, wie wir es auch für die wohl ebenfalls aus Palästina stammende Dorotheus-Interpolation annehmen mußten (s. oben S. 102). Hiermit hängt ein anderer Unterschied dieser jerusalemischen Praxis von der konstantinopolitanischen zusammen. Nach dem oben S. 94 besprochenen Kanon des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) wurden die beiden eigentlichen Fasttage der Butterwoche, der Mittwoch und Freitag, durch Abhaltung der Missa praesantificationum ausgezeichnet. Nach Johannes Dam.

1) Anastasius schreibt die 8wöchige Quadragesima selbsterweies den Arianern zu. Hier hat man „Arianer“ in „Severianer“ korrigieren wollen. Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 57 Anm. 2 bekämpft diese Änderung als „belle Willkür“. Darin mag er recht haben. Aber daß die 8wöchige Quadragesima wirklich auf die Arianer zurückgehe, ist mir trotzdem sehr unwahrscheinlich. Dem Anastasius wird nur eine dunkle Kunde von ihrem häretischen Ursprung zugekommen sein.

dagegen fand in dieser Woche noch keine Missa praesanctificatorum statt (μὴδὲ μῆς . . . τῆς τῶν ἁγίων προηγουμένων τελετῆς γενομένης). Das erklärt sich sofort, wenn alle Tage dieser Woche als wirkliche Fasttage auf gleicher Stufe standen; denn dann lag zu einer Auszeichnung des Mittwochs und Freitags keinerlei Grund vor¹⁾.

Vergleicht man diese jerusalemische Praxis mit der konstantinopolitanischen, so wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß man es bei ihr mit einer Mischpraxis zu tun hat. Die konstantinopolitanische ist durchaus konsequent; in ihr ist die Butterwoche in der Tat eine προηστιαστος ἔβδομος. Wenn man aber in dieser Woche schon ebenso bis zum Abend fastet wie in der eigentlichen Fastenzeit, so ist ihre Bezeichnung als προηστιαστος ἔβδομος ungerechtfertigt; denn daß man sich in ihr nur des Fleisches enthält, noch nicht der tierischen Produkte, macht bei der Übereinstimmung in der Dauer des Fastens doch keinen so schwerwiegenden Unterschied. Die natürlichste Erklärung ist: Jerusalem hat die προηστιαστος ἔβδομος ebenso wie später die Karwochenlektionen (s. oben S. 71) aus Konstantinopel übernommen, sie dabei aber zu einer Woche des strengeren Fastens umgebildet, vielleicht unter der Einwirkung der 8wöchigen Quadragesima, deren erste Woche ja schon eine Woche des strengen Fastens war²⁾. So betrachtet ist Johannes Damascenus, indem er die jerusalemische Mischpraxis bezeugt, zugleich indirekt ein Zeuge für die konstantinopolitanische Praxis.

Nach Vorführung des Johannes Damascenus sagt Fank S. 272: „Aus der Folgezeit ist mir kein Widerspruch mehr bekannt. Theodor Studita († 826) kommt in seinen Schriften wiederholt auf das Fasten zu sprechen, ohne einer Differenz zu gedenken. Jedenfalls war die Entwicklung um die Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen“ (folgen Belege). Auch wir brauchen nicht weiter hinzugehen, denn aus dem Anfang des IX. Jahrh. stammt der mehrmals zitierte Kanon des Patriarchen Nicophorus von Kon-

1) Palästina hat seine Sonderpraxis auch später beibehalten und nun am Mittwoch und Freitag der Butterwoche überhaupt keine Messe gefeiert, s. die Bemerkung des Triodion zum Mittwoch dieser Woche (Venedig 1836, Bogen 7, Bl. 6 Rückseite Sp. 1 = Rom 1879, S. 54): ἵερὸν ἐστὶ τὸ βαλάντιον οὐ παραδίδουντες τὸν τῶν ἁγίων πατρῶν νόμον τῆς τελετῆς καὶ τῆς παρασκευῆς τῆς τυροκόπου (cōm. Aug. τριπλῆς) λειτουργίας τελεῖται οὕτω προηγουμένων (ebenso im Typikon xix. xθ' Venedig 1618, Bl. 57' Rückseite Sp. 1).

2) Da die 8wöchige Quadragesima durch Aetheria für Jerusalem selbst bezeugt ist, könnte man an eine Nachwirkung dieser Aetheria-Praxis denken. Aber dann müßte man annehmen, daß diese Praxis sich in Jerusalem mindestens bis ins VII. Jahrh. erhalten hätte, und diese Annahme wird durch die sonstigen Nachrichten über die Fastenpraxis Jerusalems (vgl. oben § 5) nicht begünstigt.

stantinopel, der unzweideutig die orthodoxe Praxis der Butterwoche bezeugt (s. oben S. 94).

Unsere Musterung des von Funk zusammengestellten Materials hat ergeben, daß erst Johannes Damascenus in der 1. Hälfte des VIII. Jahrh. und der Interpolator des Dorotheus, dessen Zeit wir nicht bestimmen können, eine Praxis vertreten, welche, wenn auch mit der konstantinopolitanischen nicht identisch, ihr doch recht nahe steht und wahrscheinlich von ihr abhängt. Daraus dürfen wir schließen, daß die konstantinopolitanische Praxis ziemlich jung ist. Aber zu einer genaueren zeitlichen Festlegung gelangen wir nicht.

Es gibt jedoch außer den von Funk angeführten Stellen noch einige andere Zeugnisse für die 8wöchige Fastenzeit, die, soweit ich sehe, bisher überhaupt noch nicht beachtet oder doch nicht richtig gewürdigt worden sind.

Die eine Stelle, die m. W. noch von niemandem herangezogen ist, und die ich mehr zufällig gefunden habe, findet sich in der Chronographie des Theophanes (abgefaßt in der Zeit von 810/11 bis 814/15) beim Jahre 6088 der alexandrinischen Weltära = 546 n. Chr. (rec. C. de Boor 1 [1883], S. 225 Z. 5—10). Danach entstand in jenem Jahre in Konstantinopel (ἐν Βοζαντίῳ geht unmittelbar vorher und gehört offenbar auch noch zu diesem Satze) unter Justinian διαστρόφῃ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, καὶ ἐποίησαν οἱ δῆμοι τὴν ἀποκρεώσιμον μὲν Φεβρουαρίῳ δ'. ὁ δὲ βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἐβδομάδα πρᾶθῆναι κρέα, καὶ πάντες οἱ κρεωπῶλαι ἔφαζαν καὶ προέθησαν, καὶ οὐδεὶς ἠγγράφεν οὕτως ἡρῶσιν. τὸ δὲ πάσχα γέγονεν, ὡς ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν, καὶ ἐβρέθη ὁ λαὸς νηστεῖων ἐβδομάδα περιττὴν. Im J. 546 fiel der Ostervollmond auf einen Sonntag, den 1. April; folglich mußte Ostern nach der bekannten Regel auf den folgenden Sonntag, den 8. April, angesetzt werden; vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 [1905]), S. 189. In Konstantinopel hatte man sich jedoch bei der vorherigen Berechnung des Ostertermins versehen und den Sonntag des Ostervollmonds selbst als Ostersonntag angesetzt. Demgemäß hatte man auch τὴν ἀποκρεώσιμον, d. h. den der Fastenzeit unmittelbar vorausgehenden Sonntag der Fleischentsagung (Karneval, s. oben S. 93), eine Woche zu früh gefeiert. Der Kaiser merkte nun allerdings noch rechtzeitig den Irrtum und befahl den Fleischern, noch eine Woche länger Fleisch zu verkaufen; aber das Volk blieb der einmal begonnenen Fleischentsagung treu, feierte jedoch nachher Ostern erst an dem vom Kaiser bestimmten richtigen Termine, sodaß es also

eine Woche zu viel fastete. Als Tag der Fleischentsagung wird von Theophanes der 4. Februar angegeben. Von da bis zum 1. April sind es 8, bis zum 8. April 9 Wochen. Demnach hätte die normale Dauer der Fastenzeit in Konstantinopel schon damals 8 Wochen betragen.

Zum Glück besitzen wir aber die Quelle des Theophanes in der Chronographie des Johannes Malalas (VI. Jahrh.) rec. Dindorf (1831), S. 482 Z. 19—483 Z. 2: Τῇ δὲ νοεμβρίῳ μὲν ἡμεροστροφὴ ἐγένετο περὶ τῆς ἀποκρεωσμοῦ. ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς προσέταξεν ἑτέραν ἑβδομάδα παραθῆναι κρέα. καὶ πάντας μὲν οἱ κρεωπῶλαι ἔφαζαν καὶ προσέθησαν, οὐδεὶς δὲ ἤσθιεν. ἐγένετο δὲ καὶ πάθος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, καθὼς ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἠβουλήθη. Malalas gibt außer dem Monat November, in welchem der Termin des Osterfestes und des davon abhängenden Sonntags der Fleischentsagung falsch bestimmt worden war, kein Datum an. Daraus folgt, daß Theophanes den 4. Febr. als Tag der Fleischentsagung lediglich nach der Praxis seiner Zeit berechnet hat. Der Ausdruck ἡ ἀποκρεωσμός kommt allerdings schon bei Malalas vor. Aber es ist keineswegs nötig, daß er bei ihm schon den Sonntag vor der Butterwoche bezeichnet, der später die *χυριακή* τῆς ἀπόκρεω ist (s. oben S. 93). Wenn die Butterwoche im VI. Jahrh. noch *κρεωπῆμος* war, wie die im folgenden anzuführende Stelle des Triodion behauptet, so würde man unter der ἀποκρεωσμός bei Malalas den ihr folgenden Sonntag, also den 7. Sonntag vor Ostern, zu verstehen haben. Demnach beweist die Theophanesstelle nichts für die Zeit Justinians, sondern lehrt nur, daß die 8wöchige Fastenzeit am Anfang des IX. Jahrh. in Konstantinopel so fest eingewurzelt war, daß Theophanes unwillkürlich annahm, die Fastenzeit habe schon zur Zeit Justinians ebensolange gedauert.

Die beiden anderen noch zu besprechenden Stellen sind schon von Lequien in seiner letzten Note zu der Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis¹⁾ herangezogen, freilich zugleich als unglaubwürdig abgelehnt. Es sind zwei ausdrückliche Berichte über die 8. Woche vor Ostern, ein griechischer und ein arabischer, welche beide, wenn auch in verschiedener Weise, eine Änderung in der Praxis dieser Woche mit dem Kaiser Heraklius (610—641) in Verbindung bringen.

Der griechische Bericht findet sich im Triodion, wo er im *συναξάριον* des Samstags der Butterwoche (Venedig 1636,

1) Joannis Dam. opera ed. Lequien I (1712), S. 505 = Migne Patr. gr. 93, Sp. 77f.

letzte Seite der Lage 2, Sp. 2 Z. 8—15) also lautet: *κατὰ πάντας τῆς τροφῆς πασι τινας τὸν βασιλεὺς Ἡράκλειον ταύτην ἐντάξει, τροφῆς οὕσας τὸ πρότερον, κατὰ Χοσρόου γὰρ καὶ Περσῶν ἐπὶ οἷς ἔτεον ἐκστρατεύσας ἤδξατο τῷ θεῷ, εἰ καὶ ἐκείνους ἰσχύσαι, ταύτην μεταμερίσαι καὶ μετὰ νηστείας καὶ τροφῆς καταστήσας, ὃ καὶ ἐποίησαν¹⁾.*

Der arabische Bericht findet sich bei Eutychius, melchitischem Patriarchen von Alexandria (933—940), der in seinen Annalen ed. Pococke 2, S. 241—249 = Cheikhó 2, S. 2—7) ausführlich folgendes erzählt: Heraklius besuchte, nachdem er die Perser besiegt hatte, Jerusalem und wurde dort von den Mönchen und den Bewohnern der Stadt überredet, an den Juden Rache zu nehmen für alles Böse, was sie in Gemeinschaft mit den Persern den Christen angetan hatten. Heraklius aber hatte den Juden, ehe er von ihren Schandtaten wußte, Sicherheit zugeschworen und trug daher Bedenken, seinen Eid zu brechen. Da erklärten die Christen, sie wollten, um diese Schuld zu sühnen, in der Butterwoche, die nach Eutychius' Annahme schon damals in der später üblichen Weise begangen wurde, künftig ebenso streng fasten wie in den folgenden Wochen. So wurde damals die Butterwoche nicht nur in Palästina, sondern auch in den übrigen Ländern in eine Woche des strengen Fastens umgewandelt, und die (monophysitischen) Kopten haben dies strenge Fasten seitdem beibehalten, während die melchitischen (= orthodoxen) Syrer und Griechen — und ebenso, wie man aus der ganzen Darstellung des Eutychius schließen muß, die Melchiten in Ägypten — nach dem Tode des Heraklius zu ihrer alten, milderen Praxis zurückkehrten.

Dieselbe Geschichte erzählt kürzer, offenbar von Eutychius abhängig, Maqrīzī (1. Hälfte des XV. Jahrh.) in seiner Geschichte der Kopten (ed. Wüstenfeld [1845], Text S. 11f. = Übersetzung S. 47f.), doch spricht er nicht von Umwandlung der Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens, sondern — was ungenaue Wiedergabe des Eutychius-Berichtes sein wird — von der Neueinführung einer Fastenwoche, die angeblich unter dem Namen „die Woche des Heraklius“ bekannt ist (vgl. auch J. M. Vansleb, *Histoire de l'église d'Alexandrie* [1677], S. 74f.).

Über diese beiden Berichte können wir doch nicht einfach hinweggehen. Daß sie im einzelnen gar nicht übereinstimmen, beweist ihre Unabhängigkeit voneinander. Um so wichtiger ist ihre Übereinstimmung in der Hauptsache: beide berichten, daß vom

1) Die zahlreichen Druckfehler des Venediger Druckes sind stillschweigend korrigiert. Die römische Ausgabe des Triodion (1879) hat das *νοστήσαντες* nicht.

2) Den genaueren Titel der beiden Ausgaben s. oben S. 94 Anm. 2.

Kaiser Heraklius oder im Zusammenhang mit seiner Person eine Änderung in der Praxis der 8. Woche vor Ostern eingeführt ist. Nach dem griechischen Bericht bestand diese Änderung in der Neueinführung der Butterwoche, nach dem arabischen in der Umwandlung der schon existierenden Butterwoche in eine Woche des strengen Fastens. Aber der arabische Bericht ist in diesem Punkte gelehrte Mache: Eutychius geht von dem aus, was er als orthodoxe Praxis kennt — er zitiert als Beweis dafür sogar das Typikon, s. oben S. 94 Anm. 2 —, und nimmt erklärlicherweise an, dies sei das Ursprüngliche gewesen, und es sei unter Heraklius in das, was er als heterodoxe Praxis kennt, geändert worden. Eine solche Änderung ist aber schon deshalb ausgeschlossen, weil die 8wöchige Quadragesima der Kopten die folgerichtige Weiterbildung der altägyptischen 6wöchigen Quadragesima ist (s. oben S. 85, 86f.). Hier müssen wir ohne weiteres dem griechischen Berichte den Vorzug geben. Und es gilt nun zu untersuchen, ob die Einführung der Butterwoche nicht in der Tat auf den Kaiser Heraklius zurückgehen kann.

Lequien hatte gegen den Bericht der „Graeculi“ das Zeugnis des Dorotheus angeführt, der schon vor Heraklius „*jejunii istius praeparatorii meminerat*“. Dieses Zeugnis ist jetzt, wie ich hoffe, durch das oben S. 102f. Ausgeführte endgültig abgetan. Überhaupt gibt es, wie wir gesehen haben, vor dem VIII. Jahrh. kein Zeugnis für die *σπορητικὸς ἰσθμὸς*. Somit können wir mindestens sagen, daß der Annahme, Heraklius habe in der Tat jene Vorbereitungswoche eingeführt, nichts im Wege steht.

Aber ich möchte noch weiter gehen und sogar behaupten, daß diese Annahme manches für sich hat. Sie stimmt nämlich, wenn ich recht sehe, aufs beste zu dem, was wir sonst von Heraklius und seiner Kirchenpolitik wissen. Sowohl der griechische Bericht des Triodion als der arabische des Eutychius melden, daß die Änderung der Fastenpraxis nach glücklicher Beendigung der Perserkriege des Heraklius erfolgt sei. Nun ist ja bekannt, daß Heraklius sich gerade zu jener Zeit die größte Mühe gegeben hat, die im wesentlichen monophysitischen Provinzen Ägypten, Syrien und Armenien, die er politisch wiedergewonnen hatte, auch religiös wieder mit seinem Reiche zu verschmelzen. Daher versuchte er, angeregt und unterstützt von Sergius, dem Patriarchen seiner Hauptstadt, die Mono- und Dyophysiten in der Kompromißlehre zu vereinigen, daß die beiden Naturen in Christo nur eine Wirksamkeit und einen Willen (*μία ἐνέργεια καὶ μία*

θαλασσιν) gehabt haben, vgl. besonders G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus (Diss. Lpz. 1897). In der Richtung dieser Unionsbestrebungen liegt m. E. auch die Einführung der Butterwoche.

Derjenige, der an die Epistel des Johannes Damascenus de sacris ieiuniis die oben S. 100 f. 85 ff. besprochenen Exzerpte aus Severus und Benjamin angehängt hat, will durch diese Exzerpte beweisen, daß *οἱ αἰπατικοὶ πάντες* das hl. Fasten törichterweise auf 8 Wochen bestimmen. Unter den Häretikern sind hier aber, mindestens in erster Linie, die Monophysiten zu verstehen, aus deren Schriften der Exzerptor ja seine Belege nimmt. Nun können wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen, daß die Monophysiten Syriens und Ägyptens gerade zur Zeit des Heraklius ein 8wöchiges Quadragesimalfasten beobachteten. Das Zeugnis des Severus für Syrien ist etwa ein Jahrhundert älter, und auf die Dauer hat sich die 8wöchige Quadragesima bei den syrischen Monophysiten nicht gehalten, sondern sie sind zu der altsyrischen Praxis eines aus 6wöchiger Quadragesima und Karwoche bestehenden, im ganzen 7wöchigen Fastens zurückgekehrt, s. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 205–207. Umgekehrt ist das Zeugnis Benjamins für Ägypten etwas jünger als Heraklius, und während sich viele Zeugnisse für die spätere Zeit anschließen, können wir gegenwärtig doch noch nicht über die Mitte des VII. Jahrh. hinaufkommen. Aber wenn die 8wöchige Quadragesima gerade bei den Monophysiten Syriens und Ägyptens erscheint, so dürfen wir bei dem regen Verkehr, der zwischen den Glaubensgenossen dieser beiden Provinzen bestand, getrost annehmen, daß die 8wöchige Quadragesima nicht in beiden Provinzen spontan entstanden, sondern von der einen nach der anderen verpflanzt ist. Dann aber macht die Bezeugung dieser Praxis in der einen Provinz vor, in der anderen nach Heraklius es höchst wahrscheinlich, daß dieselbe Praxis auch zur Zeit des Heraklius im Schwange gewesen ist¹⁾.

Die Länge der Fastenzeit war also zur Zeit des Heraklius in den verschiedenen Gegenden verschieden: die Hauptstadt und gewiß viele andere Gebiete mit ihr hielten eine im ganzen 7wöchige, die Monophysiten Syriens und Ägyptens eine

1) Daß die 8wöchige Quadragesima sich in Syrien länger gehalten hat, darf man vielleicht auch aus der oben S. 87 Anm. 2 angeführten Stelle des Typikon schließen, welche neben den Tetradien, d. h. den Monophysiten Alexandrias, die „Jakobiten“ als Vertreter des 8wöchigen strengen Fastens nennt. Denn am wahrscheinlichsten sind hier unter den „Jakobiten“ die Monophysiten Syriens zu verstehen.

8wöchige Fastenzeit¹⁾. Lag da nicht der Gedanke nahe, die getrennten Brüder, wie im Glauben, so auch in der religiösen Praxis zu vereinigen? Und konnte man da nicht, wie man im Glauben eine Mittellinie gezogen und jeder der beiden Parteien in gewisser Weise Recht gegeben hatte, so auch in der Fastenpraxis eine Mittellinie ziehen und den Monophysiten zu Liebe die Zahl der Wochen auf 8 erhöhen, aber zugleich den Orthodoxen zu Liebe die hinzugefügte 8. Woche zu einer Woche des allergeledesten Fastens, das noch gar kein eigentliches Fasten war, ausgestalten?²⁾ Mir scheint in der Tat die Parallelität so vollkommen, daß sie nicht wenig für die Richtigkeit der im Triodion überlieferten Nachricht spricht³⁾.

Hiermit glauhe ich es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Butterwoche in der Tat von Heraklius eingeführt ist. Heraklius hat damit allerdings nicht viel mehr Glück gehabt als mit seiner Glaubensunion. Der Streit um das 7- und 8wöchige Fasten entbrannte, wie Anastasius Sinaita und Johannes Damascenus lehren (s. oben S. 104), in der Folgezeit erst recht, und weder die ägyptischen noch die syrischen Monophysiten haben die kaiserliche Praxis angenommen. Immerhin ist diese aber in der orthodoxen Kirche durchgedrungen, und so besteht die gesamte Fastenzeit in ihr jetzt überall aus Butterwoche, Quadragesima und Karwoche.

Hiermit haben wir zugleich einen terminus post quem für das konstantinopolitanische Lektionssystem der Fastenzeit gewonnen. In seiner jetzigen Ausgestaltung kann es frühestens um 680 n. Chr. entstanden sein.

§ 9. Alte Züge im konstantinopolitanischen Lektionssystem der Fastenzeit.

Wir haben oben S. 90f. gesehen, daß das koptische Lektionssystem in der Wahl der biblischen Bücher eine weitgehende Übereinstimmung mit dem jerusalemischen zeigte. Ähnliches können

1) Ob im Orient auch noch die alte 8wöchige Fastenzeit existierte, wissen wir nicht. Eine erhebliche Rolle wird sie auf keinen Fall mehr gespielt haben.

2) Auch Baumstark im *Oriens Christianus* N. S. 1 (1911), S. 59 steht in der Vorfastenwoche einen „Ausgleich“ zwischen der 7- und 8wöchigen Praxis, nimmt aber an, daß dieser Ausgleich in Palästina entstanden sei und sich von dort aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitet habe.

3) Ähnlich ist es, wenn Heraklius nach Beendigung der Perserkriege den Armeniern nicht nur den Monotheletismus, sondern auch die Feier des Weihnachtsfestes aufnötigte, s. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (1905), S. 512 und denselben in der *Encyclopaedia Britannica* II 2 (1910), S. 571. Die Einheit sollte nicht nur im Glauben, sondern auch im Kultus hergestellt werden.

wir jetzt auch beim konstantinopolitanischen System beobachten. Von den fünf Büchern, welche Konstantinopel in der Butterwoche und in der Quadragesima liest, kommen vier, Joel, Zach., Is., Prov., auch in den Quadragesima-Lektionen Jerusalems vor. Noch größer aber wird die Ähnlichkeit, wenn wir auch noch die Karwoche heranziehen. Exod. und Iob werden in Jerusalem (und bei den Kopten) in der Quadragesima gelesen, in Konstantinopel in der Karwoche. Die jerusalemischen Lektionen für den Montag und Dienstag der Karwoche stammen aus Gen., Prov., Is.; die konstantinopolitanischen Lektionen der Quadragesima stammen aus denselben Büchern, nur steht hier Is. voran, was sich aber daraus erklärt, daß die Is.-Lektion in Konstantinopel auf den Morgen verlegt ist. In gewissen Grenzen haben also Jerusalem und Konstantinopel dieselben Bücher, nur daß in Jerusalem in der Quadragesima gelesen wird, was Konstantinopel in der Karwoche hat, und umgekehrt.

Aber nicht bloß in der Wahl der Bücher stimmen die verschiedenen Systeme auffällig überein, sondern auch in der Art, wie diese Bücher gelesen werden. Das Prinzip der fortlaufenden Lesung (*lectio continua*), das wir beim jerusalemischen und im großen und ganzen auch beim koptischen System beobachten konnten (S. 83. 89 f.), kehrt beim konstantinopolitanischen in konsequentester Durchführung wieder. Nicht bloß bei den in der Quadragesima ganz, nur mit manchen Auslassungen gelesenen Büchern Is., Gen., Prov. ist die richtige Reihenfolge stets gewahrt, sondern auch bei den Büchern, denen nur wenige Lektionen entnommen sind:

Butterwoche: Joel 2₁₂₋₂₆. 3₁₂₋₂₁.

Zach. 8₇₋₁₇. 8₁₈₋₂₈ (und Karfreitag 11₁₀₋₁₂ o. ä.).

Karwoche: Ez. 1₁₋₃₀. 1₃₁₋₂₁. 2₅₋₃₁.

Exod. 1₁₋₂₀. 2₅₋₁₀. 2₁₁₋₂₃. 19₁₀₋₁₀. 33₁₁₋₂₃.

Iob 1₁₋₁₂. 1₁₃₋₂₂. 2₁₋₁₀. 38₁₋₂₁ + 42₁₋₅. 42₁₂₋₁₇.

Is. 50₁₋₁₁. 52₁₂₋₅₄.

Derartige Berührungen des konstantinopolitanischen Lektionensystems mit den beiden anderen, besonders dem sehr alten jerusalemischen, weisen darauf hin, daß das konstantinopolitanische System, obwohl als Ganzes jüngeren Datums, Züge enthält, die aus einer erheblich älteren Zeit stammen.

Dies wird, wenigstens in zwei Punkten, auch durch die Kirchenväter bestätigt.

Das Buch Iob wird in Jerusalem und bei den Kopten in der Quadragesima, in Konstantinopel in der Karwoche gelesen. Letztere

Praxis bezeugt schon Ambrosius für Mailand. Denn in seinem 20. Briefe vom J. 355 sagt er (§ 14; ed. Maur. 2 [1890], Sp. 855): „Tunc (d. h. an einem Tage der Karwoche, vielleicht dem Gründonnerstag) ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum Iob legi, qui sollemni munere est decursus et tempore². Weiter gibt er nach der Überleitungsformel „Sed veniamus ad propositas lectiones“ den Inhalt von Iob 1 an (§ 15) und zitiert später noch Iob 2^a (§ 16) und 2^{is} (§ 17).

Andere Belege für dieselbe Praxis liefern Pseudo-Origenes und vielleicht auch Pseudo-Chrysostomus (ed. Montf. VI 579), s. W. Caspari, „Perikopen“ in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche² 15 (1904), S. 135.

Die Genesis wird in Jerusalem in der Karwoche, in Konstantinopel in der Quadragesima gelesen¹⁾. Die Gen.-Lektion gilt in Konstantinopel, wie es scheint, als die wichtigste und unentbehrlichste; denn in dem einzigen Falle, wo wir eine Gedächtnisfeier mit einem Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit verbunden finden, am 17. März (s. oben S. 49), wird gerade die Gen.-Lektion des Tages unverändert beibehalten.

Für die konstantinopolitanische Praxis, die Gen. in der Quadragesima zu lesen, gibt es mehrere alte Zeugnisse. Vielleicht ist es schon kein Zufall, wenn Basilius seine neun Homilien über das Sechstageswerk gerade in der Quadragesima gehalten hat, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 148. Doch handelt es sich hier nur um ein kleines Stück aus der Gen., und wir können daraus keinesfalls auf fortlaufende Lesung des ganzen Buches schließen.

Ein direktes Zeugnis besitzen wir dagegen in dem Exordium einer pseudo-augustinischen Predigt ed. Maur. V Append., Sermo 6²): „Lectio illa, fratres carissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine suo diebus Quadragesimae non recitatur, quia, sicut ipsi nostis, in vigiliis paschae propter sacramentum dominicae passionis reservatur. Et quia tunc non est in spatio, ut de ista possit aliquid dici, nunc, si videtur, expositionem eius secundum quod eam patres nostri inspirante Domino tractaverunt, caritatis vestrae auribus, quantum

1) Die Kopten gehen mehr mit Jerusalem zusammen (s. oben S. 69), haben aber auch in der Quadragesima einige Gen.-Lektionen.

2) Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Caspari a. a. O.; Caspari zitiert die Predigt nach einer vormalianischen Ausgabe als Augustin de tempore 71. Übrigens führt Caspari auch Basilius und Chrysostomus an.

possumus, breviter intinemus“¹⁾. Hier wird also die Gen. in der Quadragesima fortlaufend gelesen, (aber die Geschichte von der Opferung Isaaks Gen. 22,1–18 ausgelassen, weil sie der Ostervigilie vorbehalten bleibt (vgl. oben S. 73). In der Ostervigilie wird jedoch nicht gepredigt, daher handelt der Prediger jetzt, d. h. in der Quadragesima an dem Tage, wo Gen. 22,1–18 eigentlich an die Reihe kommen würde, über dieses Stück. Hier haben wir dieselbe Ordnung wie im konstantinopolitanischen Lektionssystem, nur wird in Konstantinopel Gen. 22,1–18 nicht bloß in der Ostervigilie gelesen, sondern auch am Freitag der 5. Woche der Quadragesima.

Ferner wird uns Vorlesung der Gen. in der Quadragesima für Antiochia als feststehender Brauch durch eine Predigt bezeugt, welche Severus am Anfang der Quadragesima des Jahres 513 gehalten hat. Es ist Nr. 16 seiner *ἐκθρονιστικὰὶ λόγοι* und folgt unmittelbar auf die Predigt, über die ich oben S. 100 Anm. 3 berichtet habe. Der in syrischer Übersetzung erhaltene Text der Predigt ist zwar noch nicht herausgegeben, wohl aber hat W. Wright, *Catalogue of Syriac mss. in the British Museum, part II* (1871), S. 535 ihre Überschrift mitgeteilt. Danach handelt sie in ihrem ersten Teile über die Frage *ܡܕܠܟܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ*, *ܡܕܠܟܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ*, „weshalb wir in den 40 Tagen des Fastens das Buch der Genesis, d. h. der Schöpfung der Welt, lesen“²⁾.

Und gerade in Antiochia, der vermutlichen Urheimat des konstantinopolitanischen Lektionssystems (vgl. oben § 1 Schluß), können wir diesen Brauch noch höher hinauf verfolgen. Die Predigten des Chrysostomus lehren uns, daß dort schon in dem Jahrhundert, in welchem die Quadragesima selbst aufgekommen war, sich die Lesung der Gen. mit ihr verknüpft hat.

Chrysostomus hat gleich am Anfang seiner Predigerlaufbahn in der Fastenzeit des Jahres 386³⁾ acht Reden über den Anfang der Gen. gehalten (ed. Montf. IV 644–686). Dabei ist folgendes beachtenswert:

1) Die Mauriner führen hierzu in der Anmerkung ein in ihren Hss. („in MSS. nostris“) stehendes kürzeres Exordium an, welches die uns interessierenden Angaben über das Lektionswesen nicht enthält.

2) Severus hat sich hierbei wohl den Chrysostomus als Muster genommen, der in einer Predigt ausführlich darüber handelt, warum man in der Pentekoste die Apostelgeschichte lese, vgl. unten S. 121.

3) Lenain de Tillamont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* 11 (1706), S. 42. Ed. Schwartz, *Christl. u. jud. Ostertafeln* (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött., Philol.-hist. Kl., N. F. VIII 6 (1903)), S. 171 f.

1) Chrysostomus hat die erste Rede laut der Überschrift ἐν ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς gehalten, und die Richtigkeit dieser Angabe wird durch den Eingang der Rede bestätigt, wo Chrysostomus das Lob der offenbar gerade jetzt angebrochenen Fastenzeit singt. Unter der ἀρχῇ τῆς τεσσαρακοστῆς ist wahrscheinlich der Montag der 1. Fastenwoche zu verstehen¹⁾.

2) Chrys. spricht in der ersten Rede über den Anfang der Gen. und sagt dabei ausdrücklich, daß dieser in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 645 D Φίρε, λεπτοτέρων κατέτολμήσωμεν νοημάτων περὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τοῦ λοιποῦ τῆς κτίσεως φιλοσοφούντες σώματος· ταῦτα γὰρ ἡμῖν ἀνεγνώσθη σήμερον. Es wurde also schon damals am Anfang der Fastenzeit mit der Lesung der Genesis begonnen.

3) In der zweiten Rede, die nicht gleich am folgenden Tage, sondern etwas später gehalten ist²⁾, bespricht Chrys. Gen. 1^{ss} und sagt wiederum ausdrücklich, daß dies in der heutigen Lektion vorgekommen ist: 652 B ἀπὸ τῶν τήμερον ἀναγνωσθέντων ἡμῖν. Καὶ εἰπεν ὁ θεός, φησὶ, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird Gen. 1^{ss} am Mittwoch der 1. Fastenwoche gelesen.

4) In den folgenden Reden, deren zeitliches Verhältniß zur zweiten sich nicht genau feststellen läßt³⁾, sagt Chrys. nicht mehr, daß die von ihm herangezogenen Gen.-Stellen, die meistens den beiden ersten Kapiteln entstammen, in der Vorlesung vorgekommen sind. Es scheint also, daß die Vorlesung, wie es der konstantinopolitanischen Praxis entsprechen würde, schon weiter vorgeschritten war.

5) Die Fastengottesdienste, in welchen Chrys. über die Gen. predigte, fanden gegen Abend statt. Aus einer berühmten Stelle der vierten Rede (662 B–E), welche die Schlagfertigkeit des Chrys. in besonders glänzendem Lichte zeigt, erfahren wir, daß während dieser Rede die Lampen in der Kirche angezündet wurden. Aus anderen Stellen (668 D. 673 B. 674 A) geht hervor,

1) So auch Tillemont und Ed. Schwartz a. a. O. Danach bestimmt Schwartz als genaues Datum dieser Rede den 16. Februar 386.

2) Die zweite Rede beginnt Ἀρὰ μνηστῆς τῶν ζητημάτων τῶν προηγουμένων ὁπῶν; Dies läßt schließen, daß sie nicht unmittelbar auf die erste gefolgt ist. Dagegen sind die 3., 4., 5. Rede und wiederum die 6., 7., 8. Rede an unmittelbar aufeinander folgenden Tagen gehalten, denn in der 4., 5., 7., 8. Rede sagt Chrys. jedesmal ausdrücklich, daß er die vorhergehende Rede γὰρ gehalten hat.

3) Der dritten Rede fehlt eine auf die zweite Rede zurückweisende Zeitangabe, wie sie bei der vierten und fünften vorhanden ist, vgl. die vorige Anmerkung.

daß man unmittelbar nach der Rückkehr aus der Kirche die Abendmahlzeit, die einzige des Tages, einnahm. Auch dies paßt zur konstantinopolitanischen Praxis, nach der die Gen. im Abendgottesdienste gelesen wird.

Aus dem folgenden Jahre, 387, besitzen wir Chrysa.' berühmte Reden über die vom antiochenischen Pöbel bei einem Aufstande zerstörten Bildsäulen der kaiserlichen Familie. In der siebenten Rede, die am Donnerstag oder Freitag der 1. Fastenwoche gehalten ist, sagt Chrysa., er wolle den Anfang des heute verlesenen Buches behandeln¹⁾, und führt dann den Anfang der Gen. an. Hieraus folgt, daß auch in diesem Jahre in der Fastenzeit die Gen. gelesen wurde.

Endlich hat Chrysa., vielleicht schon im folgenden Jahre, 388²⁾, zum zweitenmal in der Fastenzeit über die Gen. gepredigt³⁾. Diesmal hat er nicht bloß, wie im J. 386, einzelne Stellen der ersten Kapitel behandelt, sondern das ganze Buch in 67 Homilien (Montf. IV 1—643) ausgelegt. Doch hat er nicht alle 67 Homilien in der Fastenzeit gehalten, sondern die erste, die übrigens nur ein Proömium ist und noch gar nicht über die Gen. handelt, an dem der Quadragesima unmittelbar vorangehenden Sonntag, Nr. 2—29 in der eigentlichen Quadragesima, Nr. 30—32 am Montag, Dienstag und Mittwoch der Karwoche, den Rest erst nach Pfingsten, nachdem er inzwischen vom Gründonnerstag an über die den heiligen Zeiten entsprechenden Themata gehandelt hatte⁴⁾. Hier ist folgendes zu beachten:

1) Wenn es schon bei den Reden des Jahres 386 sehr wahrscheinlich war, daß Chrysa. die Auslegung der Gen. gerade am Montag der 1. Fastenwoche begonnen hatte, so ist es hier völlig sicher. Denn er spricht in der 2. Homilie, mit der er die Auslegung der Gen. beginnt, ausdrücklich von dem wunderbaren Wechsel, der sich von gestern auf heute vollzogen hat: ὅτι ἔστιν γὰρ ἐκβολὴ τὴν ἀφ' ἧς μεταβολὴν τὴν σήμερον γεγενημένην καὶ λογίσσεται τῆς χθιστῆς ἡμέρας τὴν ἀκαταστασίαν, θαυμάζω καὶ ἐκπλήττομαι τῆς νουσιᾶς τὴν ἰσχύον.

1) Montf. II 85/86 τὸ σήμερον ἡμεῖς ἀναγνώσκοντες μεταχρησάμεθα βιβλίῳ καὶ, εἰ δοκῇ, τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ τὸ πρότερον . . . εἰς μίαν πρόβλην, ἥ λέγει ποιῆσαι γενεάν.

2) Dies hat Stilling in den Acta Sanctorum Sept. t. IV in § XXVII selbst ausführlichen Chrysostomus-Biographie besonders aus dem Charakter der Exordien wahrscheinlich gemacht, vgl. auch G. Rauchen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897), S. 295. Auf jeden Fall ist 388 der früheste Termin, wie auch Montfaucon in der Einleitung des IV. Bds. und an anderen Stellen konstatiert.

3) Eine ausführlichere Auslegung der Genesis hatte Chrysa. schon im J. 367 in der achten Bildsäulenrede (Montf. II 92 A/B) versprochen.

4) Vgl. Tillemont a. a. O., S. 92—100. 572—577.

2) Auch hier sagt Chrys. am Montag der 1. Fastenwoche, daß der Anfang der Gen. am heutigen Tage vorgelesen ist: 8 D/E καταμάθωμεν τοίνυν, εἰ δοκεῖ, τὸν σημερον ἡμῖν ἀναγνωσθέντων ἐκ τῶν τοῦ μακαρίου Μωσέως λόγων τὴν θύναμιν. . . . τίνα δὲ κατὰ ἔσπευ: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

3) Chrys. hat auch diese Gen.-Predigten gegen Abend gehalten. Denn am Anfang der 10. Hom. erklärt er sich die auffällige Leere der Kirche am heutigen Tage daraus, daß vielleicht einige nicht hätten kommen mögen, weil sie das Fasten vorher gebrochen hätten¹⁾, und ermahnt diejenigen, die wegen körperlicher Schwäche nicht den ganzen Tag ohne Speise bleiben können, ruhig vorher zu essen und dann doch zur Kirche zu kommen²⁾. Die Stunde des Fastenbrechens hat bekanntlich geschwankt. Eine sehr verbreitete Praxis war es, bis zur Hauptmahlzeit nachmittags 3 Uhr zu fasten, und dieser Praxis werden auch die Antiochener, welche Chrys. in der Kirche vermißte, gefolgt sein; denn in der 10. Predigt über die Bildsäulen (Montf. II 105/106) fragt er sie, nachdem er sich in der vorhergehenden Predigt (II 97 C ff.) ganz ähnlich wie in der 10. Gen.-Hom. ausgesprochen hatte, wann sie nun besser gehandelt hätten, das vorige Mal, wo sie nach Tisch ein Schläfchen hielten, oder heute, wo sie nach Tisch zur Kirche gekommen sind. Andere aber fasteten bis zum Abend³⁾, und diese strengere Praxis setzt Chrys. voraus und will sie prinzipiell auch keineswegs ändern⁴⁾, aber doch begründete Ausnahmen zulassen.

4) Nach dem konstantinopolitanischen Lektionssystem wird die Gen. in der Quadragesima täglich von Montag bis Freitag gelesen. Auch Chrys. hat in der Quadragesima in der Regel täglich über die Gen. gepredigt, wie er selbst an vielen Stellen sagt (vgl. z. B. Hom. 6 Anf. τὴν συνέχῃ διδασκαλίαν καὶ τὴν καθημερινὴν παραίνεσιν, Hom. 11 § 3 οὐδὲ γὰρ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ ζητού-

1) 71 D/E τάχα τινες ἔρρηξαν μετὰ τὴν αὐθιγὴν τράπεζαν εἰς τὴν πνευματικὴν κατὰ τὴν ἐπίστασιν παρατρέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς αἰτῶν γινέσθαι τῆς ἀπελείψεως.

2) 72 C εἰ δὲ δι' ἀδυναμίας σωματικῆς, ἀρεσκῆ, μὴ δύναται ὅποιος παρατρέσθαι τὴν ἡμέραν, οὐδεὶς εὖ φρονῶν ὑπὲρ τούτου σοὶ ἐγκαλῆσαι θανάτου. 72 E ὁ γὰρ τῶν αὐτῶν πνεύματος τῶν ἐνταῦθα συνίσταται ὑπὸ τοῦ θένους σωματικῆς καλοῦμενοι καὶ μὴ θανάτου αὐτοῖς διατρέσθαι, τοῦτοις παρὰ τὴν αὐθιγὴν τὴν σωματικὴν παρατρέσθαι καὶ τῆς διδασκαλίας κατὰ τὴν πνευματικὴν μὴ ἀπαραιρῆναι ἑαυτοῖς, ἀλλὰ κατὰ μᾶλλον κλῆσιν τὴν πνευματικὴν ἐκτελεῖσθαι.

3) Sehr lehrreich ist hier ein Vergleich der syrischen Didascalia mit den apostolischen Constitutionen. Die Didasc. c. 21 (Lag. S. 93 Z. 2—5) schreibt für die ersten vier Tage der Karwoche ein Fasten bis nachmittags 3 Uhr vor. Die Const. V 19 haben gleichfalls ἐν τῇ ὥρᾳ, fügen aber ἢ ἐσπέρην hinzu (außerdem fügen sie noch ἢ ὅποιος ἐν τῇ δύναμει hinzu, wodurch sie ebenso wie Chrysostomus begründete Ausnahmen zulassen).

4) Montf. IV 72 B ταῦτα λέγω εὐ τὸν νόμον τῆς νηστειᾶς ἐκτελεῖν, μὴ γίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἐπεινῶν καὶ ἀποδεχόμενοι τοῦ νηστειοῦ.

μενον, ἵνα καὶ ἐκδοτὴν ἡμέραν ἐνταῦθα παραγνώσθαι καὶ περὶ τῶν αὐτῶν συνῆκας ἀκούσμεν), und wie durch die häufige Anknüpfung an das gestern (χθές: Hom. 3. 4. 6—9. 14. 15. 18. 21—24. 26—28, auch 31) Gesagte bestätigt wird¹⁾. Unsicher bleibt nur, ob er seine Homilien gerade immer an den fünf eigentlichen Fasttagen von Montag bis Freitag gehalten hat. Es scheint so bei den letzten Homilien der Quadragesima, denn hier heben sich deutlich zwei Gruppen von je fünf Homilien²⁾ heraus: Hom. 20—24 und 25—29; sie sind untereinander durch χθές verbunden³⁾ und gegen die übrigen dadurch abgegrenzt, daß die Anslegung der Gen. sowohl in Nr. 20 als in Nr. 25 mit πάλιν wiederaufgenommen und das früher (ἤδη oder πρότερον) Gesagte ausführlicher rekapituliert wird⁴⁾, und sie gehören zweifellos den beiden letzten Wochen der Quadragesima an, denn Chrys. sagt in Nr. 24, daß es noch zwei Wochen bis Ostern seien (228 E). Dagegen ist die Beschränkung auf die fünf eigentlichen Fasttage bei Hom. 5—11, die Richtigkeit des gedruckten Textes vorausgesetzt, undurchführbar. Nr. 5—9 sind an fünf aufeinander folgenden Tagen gehalten, Nr. 10 an einem Fasttag (s. oben unter ^{3a}), Nr. 11 an einer ἀνέσσεως ἡμέρα (84 C), d. h. an einem Samstag oder Sonntag (s. oben S. 80 Anm. 1), und es kann weder vor Nr. 10 noch vor Nr. 11 eine größere Pause gewesen sein, da Chrys. am Anfang von Nr. 11 auf die vorhergehenden Predigten zurückblickend sagt, er habe ἐν ταῖς παρελθούσαις ἡμέραις seine Zuhörer angestrengt und wolle ihnen daher heute am „Erholungstage“ auch in der Predigt eine Erholung gönnen; folglich wird Nr. 10 an einem Freitag gehalten sein, und

1) Auch in den nach Pfingsten gehaltenen Homilien sagt Chrys. öfters, daß er jeden oder fast jeden Tag predige: 362 B *συνέβη ἐν ἑκάστῃς ἡμέραις*, 373 B *καὶ ἐκδοτὴν*, 410 E. 456 B. 523 D. 562 A *καὶ ἐκδοτὴν ἡμέραν*, und dies wird auch hier durch die häufige Anknüpfung an das gestern Gesagte bestätigt (χθές: Hom. 34. 35. 37. 39. 40. 42. 43. 46—48. 50. 52. 53. 55—58. 63. 65).

2) Auch unter den nach Pfingsten gehaltenen Homilien findet sich eine Gruppe von fünf durch χθές verbundenen Homilien, Nr. 54—58, und auch diese werden Wochentagspredigten sein; denn es ist ihnen, wie der Anfang von Hom. 54 lehrt, noch eine andere Predigt unmittelbar (χθές) vorangegangen, die nach ihrem Thema (Bekehrung des Matthäus) wohl sicher eine Sonntagspredigt war (ebenso wie die Predigten über andere neutestamentliche Texte, die Chrys. vor Hom. 44 und 59 gehalten hat) — Mancherlei Material für die Frage nach der Häufigkeit der Predigten hat schon Jos. Bingham, *Antiquities of the Christian Church*, Book XIV, chapter IV § 6—8 zusammengestellt, doch bedarf es neuer Durcharbeitung, wobei besonders auch auf den Unterschied der Jahres- und Tageszeiten zu achten ist.

3) Nur Nr. 29 hat kein χθές, muß aber, da mit Nr. 30 die Karwoche beginnt, der vorhergehenden Woche angehören. Der Fall liegt hier ebenso wie bei Nr. 32, die auch kein χθές hat und doch nur am Karntwoch unmittelbar nach Nr. 31 gehalten sein kann, vgl. oben S. 116.

4) πάλιν auch in Hom. 12, wo Chrys. ausdrücklich sagt, daß er inzwischen über andere Themata gepredigt hat. πρότερον auch in Hom. 12, 13, 17.

unter den unmittelbar aufeinander folgenden und von Nr. 10 durch keine größere Pause getrennten Nummern 5—9 muß eine Sonntagspredigt sein¹⁾. Daneben ist allerdings andererseits wieder bemerkenswert, daß Chrys. in Nr. 11 am „Erholungstage“ gar nicht über die Gen. predigt, sondern sie nur im Exordium berührt.

5) Neben den mancherlei Übereinstimmungen gibt es aber einen Punkt, in welchem Chrys. völlig vom konstantinopolitanischen Lektionssystem abweicht. Während dieses die ganze Gen., allerdings mit großen Auslassungen in der Geschichte der Patriarchen, in der Quadragesima erledigt, ist Chrys. in derselben Zeit nur bis Gen. 10 gekommen, hat dann noch an den drei ersten Tagen der Karwoche, für die das konstantinopolitanische System andere Stücke des A. T. vorschreibt, die Erklärung der Gen. fortgesetzt und sie ohne die später üblichen Auslassungen in der Zeit nach Pfingsten, wo nach dem System gar kein A. T. gelesen wird, in 35 weiteren Homilien zu Ende geführt. Dabei bezeichnet er seinen Text aber in sehr vielen Predigten, entweder am Anfang oder gewöhnlich beim Übergang vom Exordium zum Thema, als „das Verlesene“ (τὰ ἀναγνώσθέντα oder ἀνεγνωσμένα), oft auch ausdrücklich als „das heute Verlesene“ (σήμερον Hom. 13—16. 18. 25. 26. 29. 31. 33. 35. 38. 47. 61, vgl. auch Hom. 7, wo Chrys. zuerst sagt, er wolle τὰ ἀναγνώσθέντα besprechen, und dann hinzufügt: ἵνα οὖν εἰ καὶ σήμερον ὁ μακάριος Μωϋσῆς . . . ἡμᾶς διδάξαι βούληται) oder als „das kurz zuvor Verlesene“ (πρόσφατον oder πρόσφατος Hom. 8. 14. 21. 24. 26. 30. 32. 34. 38. 61), wo „kurz zuvor“ sich sicher auch auf den heutigen Tag bezieht, da derselbe Text in Hom. 14. 26. 38. 61 als „heute“ und „kurz zuvor“ verlesen bezeichnet wird und πρόσφατος in Hom. 34 (341 D) genau so im Gegensatz zu χθές steht wie σήμερον in Hom. 35 (352 D)²⁾. Auch spricht Chrys. von dem „Anfang des Verlesenen“ (ἀρχὴ Hom. 20. 25. 33. 53. 61) und bezeichnet die Lektion geradezu mit dem technischen Ausdruck ἀνάγνωμα (Hom. 10. 28. 37. 61). Hiernach kann man nicht zweifeln, daß der Text, über welchen Chrys. predigte,

1) Eine sichere Festlegung von Nr. 5—11 auf die einzelnen Tage ist vorläufig nicht möglich. Nr. 2—4 sind an den drei ersten Tagen der 1. Fastenwoche gehalten, Nr. 11 am Samstag oder Sonntag der 2. Woche, also muß vor Nr. 5 oder vor Nr. 10 resp. 11 eine kleine Pause angenommen werden. (Auch die Predigten der 3. und 4. Woche, Nr. 12—19, lassen sich nicht genau festlegen; wir wissen nur sicher, daß Chrys. vor Nr. 12 ἀρχὴ καὶ τέλος über andere dringende Thematika gepredigt hat, a. den Anfang der Predigt.)

2) Vgl. außerdem Hom. 15 (113 B) τίνα εἶναι ἐστὶ τὰ σήμερον ἀνεγνωσμένα ἀποστόλου εἰς ἡμᾶς προβλεβέντα . . . ἐκδοῦναι γὰρ ἄρτιος τῆς θείας γραφῆς λειτουργίαν. Vgl. auch als Kehrseite Hom. 42 Anfang ἐκ τῶν χθὲς ἀνεγνωσμένων.

in der Regel¹⁾ vorher verlesen worden war. Aber es wäre m. E. falsch, hieraus auf das Vorhandensein eines Lektionssystems zu schließen, welches die Gen. genau so wie Chrys. auf die verschiedenen Zeiten und Tage verteilt hätte. Chrys. verwendet auf das erste Tagewerk Gen. 11—5 zwei Predigten (Nr. 2 und 3), aber ein Lektionssystem, das diese fünf durchaus zusammenhängenden Verse auf zwei Tage verteilt hätte, ist höchst unwahrscheinlich. Bald darauf braucht er sogar für die Auslegung eines einzigen Verses Gen. 118 zwei Predigten (Nr. 8 und 9) und sagt dann in der folgenden Predigt (Nr. 10), daß er noch nicht das ganze ἀνάγνωσμα habe beenden können und deshalb heute damit fortfahre: 74D—75A περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως ἀρξάμενοι διαλάτρεσθαι, ὅτι τοῦ καιροῦ στενωγῶρηθέντες οὐκ ἰσχύομεν παντὶ ἐπελθεῖν τῷ ἀναγνώσματι . . . διόπερ ἀναγκαῖον νῦν αὐτὴν τὴν ἀκολουθίαν ἀναγῶναι ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ἀγάπης²⁾, ἵνα εἰδέναι ἔχοιτε, τίνα ἐστὶν ἡ μέλλομεν εἶπαι πρὸς ὑμᾶς. Ähnlich sagt er am Anfang der 28. Hom., daß er die gestrige Lektion nicht habe beenden können: οὐκ ἰσχύομεν παρατῆραι προσελθεῖν καὶ παντὶ ἐπελθεῖν τῷ ἀναγνώσματι, wozu beiläufig bemerkt sei, daß der Vers Gen. 91, mit welchem Chrys. in Hom. 27 aufgehört hatte, ohne das ἀνάγνωσμα beendigt zu haben, im konstantinopolitanischen Lektionssystem gerade den Schluß einer Lektion bildet (Montag der 4. Fastenwoche). Ferner Hom. 37 (373 A/B): χθές προθέντες ἡμῖν τὰ ἀνεγνωσμένα καὶ τῶν προομιῶν ἀφάρμενοι . . . οὐκ ἰσχύομεν παρατῆραι προσελθεῖν . . . διὸ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ἀφασθαι βούλομαι καὶ συνάψαι τοῖς χθές εἰρημένοις καὶ τὰ μέλλοντα ῥηθῆναι, ἵν' οὕτω πᾶσαν τοῦ ἀναγνώσματος παύσμενοι τὴν ἐξήγησιν οὕτως ὑμᾶς ἐντεῖθεν ἀποπέρψωμεν. Ähnliches wiederholt sich später, vgl. besonders die Anfänge von Hom. 40. 50. 52. 63 und auch Hom. 66, wo er ankündigt, er wolle heute den Schluß der Gen. erledigen, dann aber doch nicht fertig wird und noch eine Predigt folgen lassen muß, die so lang ausfällt, daß er sich dafür am Schluß eigens entschuldigt. Auch ist noch zu beachten, daß Chrys. seine Gen.-Predigten schon in der Quadregesima einmal unterbrochen und aus besonderen Anlässen über andere Themata gepredigt hat, wie er selbst am Anfang der 12. Homilie sagt. Aus alledem folgt, daß sich nicht der Prediger nach den Lektionen gerichtet hat, sondern die Lektionen nach dem Prediger³⁾. Anders war es auch in einem solchen Falle, wo der

1) Eine Ausnahme s. in der nächsten Anmerkung.

2) Hieraus folgt, daß die Lektion, die er nun schon den dritten Tag behandelt, vor der Predigt nicht nochmals vorgelesen war.

3) Ein unwillkürlicher Hinweis darauf ist vielleicht in Folgendem zu finden. Chrys. sagt in den Reden des Jahres 386, wo er von der Vorlesung der Gen.

Prediger ein ganzes Buch anlegte, kaum möglich. Und eine völlige Parallele dazu finden wir bei der Apostelgeschichte. Diese wurde schon zur Zeit des Chrys., wie noch heutzutage (Gregory, Textkritik des N. T., S. 344—347), nur in der Zeit von Ostern bis Pfingsten gelesen. Chrys. handelt in einer der Reden über die Apostelgeschichte, die er zwischen der 32. und 33. Gen.-Homilie hielt (Montf. III 85 ff.), ausführlich über die Frage, *τινος ἐνεκεν αἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῇ πεντηκостῇ τὸ βιβλίον τῶν πράξεων ἀναγνώσκουσιν*: ἐνομοθέτησαν, und er erklärt an einer anderen Stelle derselben Reden (III 102) ganz bestimmt, daß man die Apostelgeschichte nach Pfingsten beiseite legte: *τῶν πατέρων ὁ νόμος καλεῖται μετὰ τὴν πεντηκостὴν ἀποτίθεσθαι τὸ βιβλίον, καὶ τῷ τέλει τῆς ἑορτῆς ταύτης συγκαταλέγεται καὶ ἡ τοῦ βιβλίου ἀνάγνωσις*. Und trotzdem hat er seine um 400 n. Chr. in Konstantinopel¹⁾ gehaltene Serie von 55 Homilien über die Apostelgeschichte (Montf. IX 1—416) zwar Ostern begonnen, wie Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.* 11 (1706), S. 162 richtig aus einer Stelle der ersten Homilie (IX 10 C) geschlossen hat, aber sicher nicht bis Pfingsten zu Ende geführt; denn dann hätte er von Ostern bis Pfingsten täglich, ja an einigen Tagen sogar zweimal predigen müssen; er sagt aber selbst in der 44. Homilie (IX 335 D), daß er damals *διὰ τριῶν πολυλάχως ἡμερῶν ἢ 3¹ ἐπτά* gepredigt habe²⁾.

Das Resultat dieser etwas lang geratenen Darlegung ist: schon im IV. Jahrh. wurde in Antiochia in den Abendgottesdiensten der Fastenzeit die Genesis gelesen. Aus der Tatsache, daß Chrysostomus zweimal gerade am Montag der 1. Fastenwoche mit der Auslegung der Gen. beginnt und beidemale ausdrücklich sagt, daß der Anfang der Gen. an jenem Tage verlesen sei, dürfen wir mit Fug und Recht schließen, daß man schon damals am Montag der 1. Fastenwoche mit

spricht, IV 645 D *ταῦτα γάρ ἡμεῖς ἀναγνώσθη σήμερον*, 652 B *ἀπὸ τῶν σήμερον ἀναγνώσθημεν ἡμεῖς*, ebenso in der Bildakulenrede des folgenden Jahres II 56 E *τὸ σήμερον ἡμεῖς ἀναγνώσθην βιβλίον*. Ebenso sagt er auch noch am Anfang seiner großen Serie von Gen.-Homilien IV 8 D *τῶν σήμερον ἡμεῖς ἀναγνώσθημεν*. Das gegen sagt er weiterhin mit einer einzigen Ausnahme (Hom. 47 = IV 473 A *τῶν σήμερον ἡμεῖς ἀναγνώσθημεν*, aber 473 B *ἀπὸ τοῦ σήμερον ἀναγνώσθημεν*) kein *ἡμεῖς* mehr hinzu. In den ersten Fällen, auch noch am Anfang der großen Serie, war die Lektion gegeben; daher stand der Prediger der Lektion ebenso rezeptiv gegenüber wie die Gemeinde und faßte sich mit ihr zusammen. Weiterhin dagegen mußte der Prediger, da er in seiner Auslegung anfangs sehr langsam vorwärts ging und hinter den sonst üblichen Lektionen zurückblieb, das Vorzulesende selbst bestimmen; daher stand er der Lektion anders gegenüber als die Gemeinde und vermied unwillkürlich das zusammenfassende *ἡμεῖς*.

1) Die Verschiedenheit des Ortes macht nichts aus, da Konstantinopel in liturgischer Beziehung von Antiochia abhängt.

2) Über die Häufigkeit der Predigten vgl. oben S. 118 Anm. 1 und 2.

der Vorlesung der Gen. begann. Dagegen kann man nicht sicher feststellen, wann man die Gen. „beiseite zu legen“ pflegte. Ich möchte glauben, daß man sie schon damals nur in der Tessarakoste las, ebenso wie man nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Chrys. die Apostelgeschichte nur in der Pentekoste las. Aber beweisen kann ich es nicht.

§ 10. Gründe für die Wahl der konstantinopolitanischen Fastenlektionen.

Die konstantinopolitanischen Lektionen für die Butterwoche sind Joel 2¹²⁻²⁶, 3¹²⁻²¹ und Zach. 8⁷⁻¹⁷, 8¹⁸⁻²³. Ihre Wahl erklärt sich aus der Rücksicht auf die bevorstehende Fasten- und Bußzeit. Die erste Joel-Lektion beginnt: Τὰς λίγας ἡμέρας Ἐπιστράφητε πρὸς μὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν ἐν νηστειᾷ. Die zweite Zach.-Lektion kündigt an, das Fasten solle εἰς χαρὰν καὶ εὐφροσύνην καὶ εἰς ἑορτὰς ἀγαθὰς werden, wobei man natürlich an die auf das Fasten folgende Freude des Osterfestes (vgl. oben S. 71 § 2 *hilaria* oder *lactatio paschae*) dachte.

In der Quadragesima werden die Bücher Is., Gen., Prov. gelesen. Die Lesung der Gen. geht, wie der vorige Paragraph gezeigt hat, auf alte Tradition zurück. Sie stammt, wie schon S. 78 bemerkt, im letzten Grunde wohl aus der Ostervigil. Wenn man in der unmittelbar auf Ostern vorbereitenden Ostervigil die Schöpfung als Gegenstück und Voraussetzung der Erlösung und die Opferung Isaaks als Typus Christi las, so konnte man ebensogut in der von weitem her auf Ostern vorbereitenden Quadragesima die Gen. lesen, zumal man in ihr auch sonst manche Typen und Weissagungen erkannte¹⁾. Die Hinzunahme von Is. und Prov. zur Gen. wird sich daraus erklären, daß man neben dem historischen ein prophetisches und ein didaktisches Buch haben wollte²⁾. Die fortlaufende Lesung der Bücher entspricht der alten (vgl. oben S. 112), auch beim N. T. wiederkehrenden Praxis.

In der Karwoche werden am häufigsten Ez., Exod., Iob gelesen. Auch hierbei ist wohl ein Einfluß der Ostervigil anzu-

1) Es sei daran erinnert, daß Jerusalem Gen.-Lektionen an den schon unmittelbar auf Ostern vorbereitenden vier ersten Tagen der Karwoche hat. Übrigens vgl. auch Nilles II, S. 69 und Baumstark, Pesthrovier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (1910), S. 229.

2) Es sei daran erinnert, daß die drei Bücher auch in den jerusalemischen Karmontags- und Kardienstags-Lektionen verbunden sind, s. oben S. 112. — Die Dreiteilung historische, prophetische, didaktische (poetische) Bücher kommt bei den Kirchenvätern öfters vor, s. Swete, Introduction to the O. T. in Greek² (1902), S. 203 ff. Nr. 4. 6. 8. 13.

nehmen, denn zu den Kernstücken derselben gehören zwei Lektionen aus Exod. und eine aus Ez. (s. oben S. 73). Die Hinzunahme des Iob, dessen Lesung in der Karwoche schon im IV. Jahrh. bezeugt ist (s. oben S. 112f.), erklärt sich leicht: Iob, der unschuldig litt und nachher wiederhergestellt wurde, war ein Typus Christi. Hierdurch bekam man zugleich in der Karwoche drei Bücher, die denen der Quadragesima aufs genaueste entsprachen: 1) prophetisches Buch: Is., Ez., 2) historisches Buch: Gen., Exod., 3) lehrhaftes Buch: Prov., Iob.

Die außer der Regel gelesenen Prophetenlektionen des Gründonnerstags und Karfreitags erklären sich aus dem Charakter dieser beiden Tage.

§ 11. Alttestamentliche Lektionen außerhalb der Vigilien und der Fastenzeit. Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen im konstantinopolitanischen Lektionssystem von allen Hauptgottesdiensten.

Das jerusalemische Lektionssystem hat alttestamentliche Lektionen auch an acht Gedächtnistagen, s. oben S. 66f. Bei sieben erklärt sich die Wahl derselben daraus, daß es sich um alttestamentliche Personen oder Begebenheiten handelt. Beim achten, dem Tage der Gottesmutter, ist Is. 7^{10—13} als alttestamentliche Weissagung gewählt.

Das konstantinopolitanische Lektionssystem hat außer den Vigilien und den Wochentagsgottesdiensten der Fastenzeit noch zweierlei Gottesdienste mit alttestamentlichen Lektionen: 1) in der Hs. 308 am 17. März eine Gedächtnisfeier eines Erdbebens, 2) in den Menäen und dem Triodion die großen Horen vor den drei Hauptfesten Weihnachten, Epiphanias und Ostern. Aber die Gedächtnisfeier des 17. März ist nur ein etwas abgewandelter Wochentagsgottesdienst der Fastenzeit, s. S. 49. Und die großen Horen sind jüngere Dubletten zu den Vigilien, aus denen sie ihre Lektionen übernommen haben; übrigens sind auch sie Wochentagsgottesdienste, s. S. 54f.

Als bemerkenswerter Zug des konstantinopolitanischen Lektionssystems ergibt sich somit der vollständige Ausschluß der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten. Weder die Samstage und Sonntage noch die eigentlichen Festtage haben alttestamentliche Lektionen; diese bleiben vielmehr auf die Wochentage von Montag bis Freitag (Fastenzeit) und auf vorbereitende Gottesdienste, die den Festen vorangehen

(Vigilien, große Horen), beschränkt. Niemals kann das A. T. in einer Vollmesse gelesen werden: alle Vollmessen in C. A. Swainsons Ausgabe der *Greek liturgies chiefly from original authorities* (1884), S. 16. 116—118. 155. 226—233 haben nur neutestamentliche Lektionen. Bloß die der Fastenzeit eigentümliche Halbmesse, die *Missa praesanctificationum*, hat alttestamentliche Lektionen, s. ebenda S. 179¹⁾. Hierdurch wird aufs klarste der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß das A. T. nur eine untergeordnete, vorbereitende Offenbarung enthält.

Diese Ausschließung der alttestamentlichen Lektionen von allen Hauptgottesdiensten gehört jedoch erst einer jüngeren Zeit an. Ganz abgesehen von der allerältesten Zeit, wo das A. T. die einzige heilige Schrift der christlichen Kirche war, hat es auch später noch geraume Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt und ist auch im Hauptgottesdienste verlesen. Wir haben hierfür ganz unzweideutige Zeugnisse.

Nach Justinus Martyr Apol. I 67 wurden am Sonntag (τῇ τοῦ ἡλίου λειτουργίᾳ ἡμέρᾳ) im ersten Teile des Gottesdienstes, den man als Katechumenenmesse oder Wortgottesdienst zu bezeichnen pflegt, τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν vorgelesen, d. h. entweder neutestamentliche oder alttestamentliche Schriften.

Um 400 n. Chr. schreibt der Verfasser der apostolischen Constitutionen II 57 (vgl. II 59. VIII 5) für den ersten Teil des Sonntagsgottesdienstes zwei alttestamentliche und zwei neutestamentliche Lektionen vor.

Um 500 n. Chr. sagt Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 3, § 5 bei Besprechung der Katechumenenmesse ausdrücklich: μετὰ τὴν ἀρχαιότεραν παράδοσιν (d. h. nach dem A. T.) ἡ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται, und er begründet dies damit, daß das Neue Testament die Erfüllung des Alten sei.

Ja noch im VII. Jahrh. nennt Maximus Confessor, *Mystagogia* c. 23 (Migne Patr. gr. 91, Sp. 700), wo er von den in der Messe vorkommenden Lektionen spricht, nur die alttestamentliche Lektion (τὸ θαυμαστὸν καὶ μέγα τῆς ἐν νόμῳ καὶ προφήταις δηλομένης θείας προνοίας μυστήριον) und das Evangelium, ohne die zwischen beiden stehende Apostellektion zu erwähnen.

Und nicht nur bei den Griechen finden wir alttestamentliche

1) In der *Missa praesanctificationum* wird nur A. T. gelesen. Daher erfolgt die *συνέλευσις* bei ihr nur mit Räucherwerk, nicht mit dem Evangelienbuch, wie es sonst Sitte ist, s. Swainson S. 173.

Lektionen in der Messe, sondern auch bei den Lateinern, Syrern und Armeniern. Nach L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4. éd. (1908), S. 170 f. 197 f. hatten sowohl die römische als die gallikanische Messe vor den beiden neutestamentlichen Lektionen ursprünglich eine prophetische d. h. alttestamentliche, die allerdings in Rom schon zu Beginn des VI. Jahrh. bis auf kleine Reste abgeschafft war, aber im gallikanischen Ritus sich auch später erhielt. Auf syrischem Boden haben wir ein deutliches Zeugnis bei Jakob von Edessa (um 700 n. Chr.), s. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* I (1896), S. 490 Z. 27. Und in Armenien bestimmte im J. 527 n. Chr. der 9. Kanon der National-synode von Dvin¹⁾ für die Samstags- und Sonntagsmesse ausdrücklich die Lesung von Propheten, d. h. alttestamentlichen Schriften, neben den Psalmen, apostolischen Schriften und dem Evangelium, s. Giov. Aucher in „*Χρυσόστομος. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*“ (1908), S. 367, vgl. auch Brightman a. a. O., S. 425 Z. 27²⁾.

Wann der Ausschluß des A. T. aus der Messe in Konstantinopel erfolgt ist, läßt sich nicht sicher sagen. Plac. de Maester setzt in seiner Tabelle der Veränderungen der Chrysostomus-Liturgie in den *Χρυσόστομος*, Anlage zu S. 358 die „Disparition de la lecture des Prophéties“ frageweise ins VIII. Jahrhundert. Tiefer dürfen wir gewiß nicht herabgehen; denn schon die armenische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie, welche G. Aucher ebenda S. 371 ff. ins Italienische übersetzt, und welche nach ihm dem Anfang des VIII. Jahrh. angehört, hat nur noch die Lektionen aus dem Apostel und dem Evangelium (S. 379 f.). Andererseits werden wir auch kaum viel höher hinaufgehen dürfen; denn Maximus Confessor, der die alttestamentliche Lektion in der Messe noch voraussetzt, wird doch wohl als Vertreter konstantinopolitanischer Praxis zu rechnen sein. Damit kämen wir auch hier, wie bei der Butterwoche (§ 8), auf das VII. Jahrhundert als frühesten Termin des jetzigen konstantinopolitanischen Lektionssystems.

1) Dvin (von G. Aucher nach älterer Praxis „*Tovin*“ transkribiert) war von 478 bis 981 n. Chr. der Sitz des armenischen Patriarchen, s. F. C. Conybeare in der *Encyclopaedia Britannica* ¹¹ 2 (1910), S. 571.

2) Daher finden sich in den Zusätzen der jüngeren Handschrift des altarmenischen Lektionars (s. oben S. 61 Anm. 1) alttestamentliche Lektionen auch für Samstage und Sonntage.

§ 12. Weshalb haben die übrigen Fastenzeiten der griechischen Kirche nicht auch alttestamentliche Lektionen?

Wir haben viel von der Fastenzeit gesprochen und dabei immer an die Fastenzeit vor Ostern gedacht. Außer ihr kennt aber die griechische Kirche noch drei andere Fastenzeiten: vor Weihnachten, vor Peter und Paul (29. Juni) und vor Marias Heimgang (15. Aug.); s. Nilles I, S. 231. Weshalb sind diese nicht ebenso wie das Osterfasten mit alttestamentlichen Lektionen ausgestattet worden?

Diese Frage läßt sich, glaube ich, aus der Geschichte leicht beantworten. Die Sitte, in der Fastenzeit vor Ostern Altes Testament zu lesen, gehört, wie wir gesehen haben, schon dem IV. Jahrh. an. Eine so alte und festgewurzelte Sitte hat man naturgemäß auch später beibehalten. Die drei anderen Fastenzeiten sind jüngeren Datums¹⁾ und erst allmählich in allgemeinen Gebrauch gekommen. Eine alte Sitte, in diesen Zeiten Altes Testament zu lesen, gab es nicht. Und auch die Analogiewirkung konnte hier die Einführung alttestamentlicher Lesestücke nicht erzwingen. Denn diese sekundären Fastenzeiten sind, obwohl dem Osterfasten nachgebildet und zuweilen sogar trotz ihrer verschiedenen Länge als *τεσσαρακοστής* bezeichnet, doch nie mit ihm auf gleiche Stufe gestellt, was sich z. B. in charakteristischer Weise darin zeigt, daß die *Missa praesantificationum* nur in der Fastenzeit vor Ostern, aber nicht in den übrigen Fastenzeiten gehalten wird²⁾.

1) Vgl. z. B. Hans Achelis, „Fasten in der Kirche“ in der *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche* 3 (1898), S. 778 f.

2) Vgl. Symeon Thessalon., *Responsa ad Gabrielem Pentapol.*, *Quaestio* 56 (Migne Patr. gr. 155, Sp. 904). Die Frage lautet: *Ἄρα τί οὐ τειστέται τὸ προσηγορεύεται καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστεῖαις*; Antwort: *Οὐ τειστέται ὅτι τὸ προσηγορεύεται καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις νηστεῖαις, ἀλλ' αὐτὴ (das Osterfasten) κατὰ τὰς ἄλλας μόνη πρότερον ἔστι καὶ ἐξορίστω καὶ τοῦ κυρίου νηστεία*.

Verzeichnis der Lesestücke, geordnet nach den biblischen Büchern.

In dies Verzeichnis sind alle in Kap. I–IV vorkommenden Lesestücke aufgenommen mit Ausnahme 1) der neutestamentlichen Lektionen, vgl. S. 31, 2) der auf S. 66 erwähnten Pfingstlektionen der jüngeren armenischen Hs., deren Sonderlektionen sonst überhaupt unberücksichtigt geblieben sind, vgl. S. 61 Anm. 1.

Bei allen Lektionen sind die Tage angegeben, an denen sie gelesen werden, und in Klammern die Seiten, auf denen sie vorkommen, hinzugefügt. Bei den jerusalemischen Lektionen (Kap. III) ist außerdem vor dem Tage „Jerus.“,

bei den koptischen (Kap. IV) „Kopt.“ hinzugefügt. Die drei Spielarten des jerusalemischen Lektionensystems, das altarmenische Lektionar, das syropalästinische Lektionar und das griechische Typikon, werden dabei nicht unterschieden. Die auf S. 64 f. durch Petitsatz gekennzeichneten Lektionen, welche das Jerusalemer Typikon aus dem konstantinopolitanischen System übernommen hat, werden nicht besonders angeführt, sondern bei den konstantinopolitanischen Lektionen mit erwähnt in der Weise, wie man es gleich bei der ersten Nummer des Verzeichnisses sieht. Dasselbe Verfahren wird auch bei denjenigen koptischen Lektionen eingeschlagen, die sich in jeder Beziehung mit den konstantinopolitanischen decken, vgl. S. 91 f.

Lektionen, die aus Stücken verschiedener Kapitel zusammengesetzt sind, werden bei dem ersten Stücke vollständig angeführt; bei den übrigen Stücken wird, wenn sie weiter von dem ersten entfernt sind, auf das erste verwiesen. Die Anordnung der Bücher folgt der Ausgabe Swetes, nach der ja auch die Kapitel- und Verszahlen zitiert werden. Sonst vgl. die Vorbemerkung S. 20.

Gen. 11—5: Karsamst. (40, 65 [Jerus.])

„ 11—12: Weihn. (32); Epiphan. (33); 1. Fastenw. Mont. (34); Karsamst. (35); Jerus. Karw. Mont. (64)

„ 11—32 (24): Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Weihn. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. S. 69 Schl.); Jerus. Karsamst. (65)

„ 114—25: 1. Fastenw. Dienst. (35)

„ 124—23: 1. Fastenw. Mittw. (35)

„ 24—29: 1. Fastenw. Donn. (35); Jerus. Karw. Mont. (64)

„ 220—320: 1. Fastenw. Freit. (35)

„ 321—47: 2. Fastenw. Mont. (35)

„ 48—13: 2. Fastenw. Dienst. (35)

„ 416—30: 2. Fastenw. Mittw. (35)

„ 51—24: 2. Fastenw. Donn. (36)

„ 61—9: 2. Fastenw. Freit. (36)

„ 69—22: 3. Fastenw. Mont. (36)

„ 69—617 (19): Jerus. Karw. Dienst. (64)

„ 71—5: 3. Fastenw. Dienst. (36)

„ 78—9: 3. Fastenw. Mittw. (36)

„ 78—821: Jerus. Karw. Dienst. (64)

„ 711—83: 3. Fastenw. Donn. (36)

„ 84—21: 3. Fastenw. Freit. (36)

„ 821—97: 4. Fastenw. Mont. (37)

„ 98—17: 4. Fastenw. Dienst. (37)

„ 918—101: 4. Fastenw. Mittw. (37)

„ 1038—119: 4. Fastenw. Donn. (37)

„ 121—7: 4. Fastenw. Freit. (37)

„ 1312—13: 5. Fastenw. Mont. (37)

„ 1414—29: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im rom. Men. 13. Juli, s. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (37)

„ 151—15: 5. Fastenw. Dienst. (37)

„ 171—9: 5. Fastenw. Mittw. (37)

„ 171⁵—14: 1. Jan. (48)

„ 1715—15¹, 1811—14¹, 2117, 24—8: 24. Jnni (51)

„ 181—10¹: 25. März (50)

„ 181—1920: Jerus. Karw. Mittw. (64)

„ 1820—33: 5. Fastenw. Donn. (37)

Gen. 21:17. 2. 4—5: 8. Gen. 17:15—18¹ etc.

„ 22:1¹²—18:19: 5. Fastenw. Freit. (38); Karzamt. (40. 65 [Jerus.]); Jerus. Karw. Donn. (64); Jerus. Karzamt. (65); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)

„ 27:1—31¹: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)

„ 28:10—12: 8. Sept. (40); 2. Febr. (49); 15. Aug. (51); 25. März (58)

„ 28:10—22: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (65)

„ 31:2—16: 6. Fastenw. Dienst. (38)

„ 32:1²—18¹: Epiphan. (38)

„ 32:1²—30: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)

„ 40:20²—31¹. 45:1—16: 6. Fastenw. Mittw. (38)

„ 46:1—7: 6. Fastenw. Donn. (38)

„ 49:1—2. 3—12: Palmasont. (38)

„ 49:1—12: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75. 92 Anm. 2)

„ 49:33—50: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 92)

Exod. Anfang frei nachersählt: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (63)

„ 1:1—20: Karw. Mont. (39. 64 [Jerus.])

„ 1:1—2:10: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)

„ 2:1—10: Epiphan. (38); Karw. Dienst. (39. 64 [Jerus.])

„ 2:11—20: Kopt. 2. Fastenw. Mittw. (65)

„ 2:11—22: Karw. Mittw. (39. 64 [Jerus.]); Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)

„ 2:20—3:15: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (68)

„ 3:1²—4¹: 25. März (60); 26. März (58)

„ 3:6—14: Kopt. 2. Fastenw. Mont. (65)

„ 3:16—22: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)

„ 4:1—21: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)

„ 4:10—6:12: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (65)

„ 4:21—5:3: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)

„ 7:11—8:19: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)

„ 8:25—9:9: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)

„ 8(von wo an?)—9:33: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63)

„ 10. 11: Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)

„ 12:1—11: Karzamt. (40. 65 [Jerus.])

„ 12:1—34: Jerus. Karzamt. (65)

„ 12:51—13:2¹. 13:10—12¹. 14—15¹: Exzerpt aus Lev. 12; Num. 8:12¹; Exzerpt aus Num. 3:12—13: 2. Febr. (49. 58)

„ 13:20—15:1¹²: Karzamt. (40)

„ 13:20—15:19: Karzamt. (55. 65 [Jerus.])

„ 14:13—15. 21—22. 27—28¹: Epiphan. (38)

„ 14:24—15:21(22): Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karzamt. (65)

„ 15:23—16:1²: Epiphan. (38); 14. Sept. (46)

„ 19:10—18¹: Jerus. Karw. Dienst. (64)

„ 19:10—19: Karw. Donn. (39. 64 [Jerus.])

„ 24:15—18: 6. Aug. (51)

„ 25:1. 2—21: 11. Okt. (47)

„ 30:23—30: Jerus. Karw. Donn. (65)

„ 33:11—33: Karw. Freit. (39. 65 [Jerus.])

„ 33:11—23. 34:1²—2. 2: 6. Aug. (51)

„ 49:1—2. 27. 5. 7. 9. 14. 28—29: 21. Nov. (48)

Lev. 12 Exzerpt: a. Exod. 12⁵¹—13²¹ etc.

„ 28²—3. 7²—8¹. 9—12. 14—22¹. 22². 23²—24¹ (vielfach gekürzt): 1. Sept. (46. 57)

Num. 8¹²—12 Exzerpt und 8¹⁵²: a. Exod. 12⁵¹—13²¹ etc.

„ 11¹⁶—17. 24²—29: Pfingsten (45)

„ 24²—2¹. 3—9. 17²—18: Weihn. (52)

Deut. 18—11. 15—17¹: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
13. Juli, a. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)

„ 5¹⁵—22: Kopt. 2. Fastenw. Donn. (68)

„ 6²—7²²: Kopt. 1. Fastenw. Freit. (68)

„ 6⁴—7¹⁰: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)

„ 7¹¹—8¹: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)

„ 8¹—9⁴: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)

„ 8¹¹—9¹⁰: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)

„ 9⁷—10¹¹: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)

„ 9¹¹—10⁴: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)

„ 10¹—13¹: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)

„ 10¹²—11²²: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68)

„ 10¹⁴—13. 20—21: Sonnt. vor Pfingsten (44); 16. Juli (51; im röm. Men.
18. Juli, a. S. 59); Sonnt. vor Weihn. (54); 11. Okt. (57);
30. Jan. (57)

„ 11¹⁰—23: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)

„ 11²³—12²⁴: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)

„ 12²⁸—14²: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)

Isa. 1¹—2: Jerus. Karsamst. (65)

„ 3⁷—4. 13—17: Epiphan. (33)

„ 5¹⁰—13: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])

„ 5¹³—16: 8. Nov. (47)

Ind. 6². 7¹. 11—24¹: 8. Nov. (47)

„ 6²⁶—40: Epiphan. (33)

„ 13²—5¹. 6¹. 7—8. 12—14¹. 17—18. 21²: 24. Juni (51)

Reg. I 1¹—22: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)

„ 1²³—2²⁸: Jerus. 2. Fastenw. Diest. (62)

„ 3²¹—4¹⁸: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)

„ 6¹³—7²: Jerus. 2. Juli (67)

„ 16¹—13¹: Jerus. Karw. Donn. (65)

„ 17¹⁰—24. 18⁴—9: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)

„ 23²⁶—24: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)

„ II 5¹—10: Jerus. 25. Dez. (67)

„ 6¹⁹—10: Jerus. 2. Juli (67)

„ III 6²⁰—31: 11. Okt. (47)

„ 8¹—7. 9¹. 10—11: 21. Nov. (48)

„ 8²³—23¹. 27²—30: 13. Sept. (46); 21. Mai (58)

„ 17¹—7: 20. Juli (58)

„ 17¹—24: 20. Juli (51)

„ 17²—24: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)

„ 17²—24: Karsamst. (40. 65 [Jerus.])

„ 18¹. 17—27¹. 29—30. 37²—40. 41¹. 44². 45². 19¹. 27. 3—4¹. 5—10. 13¹. 16²:
20. Juli (51)

- Reg. III 18³⁰—38, 37²—39: Epiphan. (33)
 „ „ 18⁴¹—38, 43, 19¹, 2—4¹, 5—8: 20. Juli (58)
 „ „ 19²—4¹, 5—9¹, 11—13¹, 15¹, 16²: 6. Aug. (51)
 „ „ 19¹⁷, 20¹, 21², IV 21—27—14: 20. Juli (51)
 „ IV 21—22: Jerus. Karsumst. (65)
 „ „ 22. 6¹—14: 20. Juli (55)
 „ „ 23—14: Epiphan. (33)
 „ „ 219—27: Epiphan. (33)
 „ „ 48—25¹: Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69)
 „ „ 48—27: Karsumst. (40, 65 [Jerus.])
 „ „ 50—14: Epiphan. (33)
 „ „ 1914—21: Jerus. 14. Juni (66)
 Prov. 11—9: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.)
 „ 11—20: 1. Fastenw. Mont. (54); Jerus. Karw. Mont. (64)
 „ 12—23: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62)
 „ 110—19: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 „ 128—23: 1. Fastenw. Dienst. (35); Jerus. Karw. Mont. (64); Kopt. 3. Fastenw. Mont. (68)
 „ 21—14: Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 21—21¹⁰: 1. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 21—23: 1. Fastenw. Mittw. (55)
 „ 21—310: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
 „ 213—21: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 210²—34: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
 „ 31—18: 1. Fastenw. Donn. (35)
 „ 33—19: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
 „ 311—18: 14. Sept. (46)
 „ 311—413: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (63)
 „ 313—14, 15¹, 16²: s. Prov. 107¹ etc.
 „ 313—24: 1. Fastenw. Freit. (35); 13. Sept. (46)
 „ 319—49: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 327—34: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 „ 329¹: s. Prov. 292¹ etc.
 „ 332—423: 2. Fastenw. Mont. (35)
 „ 410—22¹: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69)
 „ 51—13: 2. Fastenw. Dienst. (35)
 „ 510—63¹: 2. Fastenw. Mittw. (35)
 „ 63—20: 2. Fastenw. Donn. (36)
 „ 620—714: 2. Fastenw. Freit. (36)
 „ 81—11: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69)
 „ 81—21: 3. Fastenw. Mont. (36)
 „ 80¹, 22¹, 23, 24, 12¹, 14, 17, 2—9: s. Prov. 107¹ etc.
 „ 812—21¹: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 817¹: s. Prov. 1021¹ etc.
 „ 923—26: 1. Jan. (48); 25. März (50); 26. März (58)
 „ 923—911: 3. Fastenw. Dienst. (36)
 „ 91—11: Mittpfingsten (44); 8. Sept. (40); 13. Sept. (46); 2. Febr. (49); 25. März (50, 58); 15. Aug. (51); Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 912—120: 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)

- Prov. 101—10: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
 „ 101—22: 3. Fastenw. Donn. (36)
 „ 107², 4¹, 312—14, 13f. 12a. 84¹, 267, 25, 4, 12¹, 14, 17, 5—9, 2211¹, 12¹, 154¹: 13. Nov. (48); 27. Jan. (49); 6. Dez. 25. Jan. (57)
 „ 1017—31: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 1031—1112: 3. Fastenw. Fr. (36); 6. Dez. (57)
 „ 1031¹, 22¹, 112¹, 4¹, 7¹, 19¹, 132¹ (vgl. Oz. 1012). 2¹, 817¹, 152¹, 1423¹, 2211¹.
 Eccl. 81¹, Sap. 612, 12¹, 14¹, 12¹—16¹, 720¹, 824¹, 2¹—4, 7¹—8, 27.
 17f. 18f. 821¹—93¹, 94—5¹, 10, 11¹, 14: 13. Nov., 1. Jan., 25. Jan.
 (48); 27. Jan. (57)
 „ 1033—1113¹: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 112¹, 4¹, 7¹, 16¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 1113¹—22: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
 „ 1113—126: 4. Fastenw. Mont. (37)
 „ 1127—1211¹: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
 „ 123—22: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 1223—1324: 4. Fastenw. Mittw. (37)
 „ 1327, 2¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 1312—143: 4. Fastenw. Donn. (37)
 „ 1415—26: 4. Fastenw. Freit. (37)
 „ 1427—154: 5. Fastenw. Mont. (37)
 „ 1433¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 152¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 154¹: s. Prov. 107¹ etc.
 „ 157—19: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 „ 1520—162: 5. Fastenw. Mittw. (37, vgl. 55)
 „ 1617¹—22: 5. Fastenw. Donn. (37)
 „ 1617¹—1717¹: 5. Fastenw. Donn. (55)
 „ 1717¹—183: 5. Fastenw. Freit. (38)
 „ 1913—22: 6. Fastenw. Mont. (38)
 „ 213—21: 6. Fastenw. Dienst. (38)
 „ 2123—224: 6. Fastenw. Mittw. (38)
 „ 2211¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 „ 2221¹, 19¹: s. Prov. 107¹ etc.
 „ 2313—243: 6. Fastenw. Donn. (38)
 „ 2470—27, 2928—29 (zusammen = hebr. 312—21): 6. Fastenw. Freit. (38)
 „ 292¹, Sap. 41¹, 14¹, 611, 17¹, 187, 21¹, 227, 716¹, 167, 23¹, 267, 27¹, 29, 109, 107, 12.
 720¹, 18¹, 21¹, 16—11¹, 17¹, 13—16¹, 17, 19—21, 227, 227, 1612¹, Sir.
 211¹, Sap. 162¹, Sir. 211¹, Prov. 324¹: 13. Nov. (48); 27. Jan.
 (49); 29. Aug. (52)
 Eccl. 81¹: s. Prov. 1031¹ etc.
 Cant. 12—4¹: Jerus. Karw. Donn. (63)
 Ioh 11—12: Karw. Mont. (39, 64 [Jerus.])
 „ 112—22: Karw. Dienst. (39, 64 [Jerus.])
 „ 21—10: Karw. Mittw. (39, 64 [Jerus.])
 „ 62—712: Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62)
 „ 92—102: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)
 „ 11: Kopt. 2. Fastenw. Freit. (68)
 „ 12—136: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)

- Iob 12—14: Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 15: Kopt. 3. Fastenw. Freit. (68)
 „ 16^a(1)—17: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Mont. (68)
 „ 18: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68)
 „ 19: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)
 „ 19^a—20: Kopt. 2. Fastenw. Dienst. (65)
 „ 19^a—20: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 20: Kopt. 4. Fastenw. Donn. (68)
 „ 21: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 4. Fastenw. Freit. (65)
 „ 22: Kopt. 5. Fastenw. Mont. (68)
 „ 23, 24: Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 25, 26: Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 32^a—36: Kopt. 5. Fastenw. Freit. (69)
 „ 36, 37: Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69)
 „ 38^a—41^a: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 38^a—42: Jerus. Karst. (66)
 „ 38^a—42: Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69)
 „ 38^a—41, 42^a—5: Karw. Donn. (39, 64 [Jerus.])
 „ 38^a—39: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 38^a—39^a: Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69)
 „ 39^a—41: Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69)
 „ 42^a—5: s. Iob 38^a—41 etc.
 „ 42^a—5: Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69)
 „ 42^a—17: Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69)
 „ 42^a—17^a: Karw. Freit. (39, 65 [Jerus.])
 Sap. 18^a, 21^a, 10—11^a, 12^a, 13—16^a, 17, 18—21, 22^a, 23^a; s. Prov. 29^a etc.
 „ 31—3: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 26. Okt. (57); 5. Dez., 11., 17., 20., 30. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 41^a, 14^a: s. Prov. 29^a etc.
 „ 47—15: 1. Sept. (46); 25. Jan. (48); 5., 6. Dez.; 11., 17., 20. Jan. (57); 25. Juli (58)
 „ 47, 16^a, 17^a, 18^a—57: 27. Jan. (49); 29. Aug. (52, 59)
 „ 513—63^a: Sonnt. nach Pfingsten (45); 1. Sept. (46); 5. Dez., 11., 17., 20. Jan. (57); 23. April, 25., 27. Juli (58)
 „ 611, 17^a, 18^a, 21^a, 22^a: s. Prov. 29^a etc.
 „ 612, 12^a, 14^a, 15^a—16^a: s. Prov. 10^a etc.
 „ 715^a, 16^a, 22^a, 27^a, 37^a, 29... 40^a: s. Prov. 29^a etc.
 „ 736^a, 82^a—1, 2^a—4, 7^a—9, 17^a, 18^a, 82^a—92^a, 93^a—6^a, 10, 11^a, 14: s. Prov. 10^a etc.
 „ 109, 107, 12: s. Prov. 29^a etc.
 „ 1613^a... 8^a: s. Prov. 29^a etc.
 Sir. 213^a... 11^a: s. Prov. 29^a etc.
 Os. 41—5^a: Jerus. Karw. Dienst. (64)
 „ 513^a—63: Jerus. Karw. Mittw. (64)
 Am. 82—12: Jerus. Karw. Freit. (65)
 Mich. 41—7: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)
 „ 42^a—5^a, 3, 63—5^a, s. 54^a: Mittpfingsten (44)
 „ 46—7, 53—4: Weihn. (32)
 „ 52—4: Tag vor Weihn. (54)
 „ 53—5(5): Jerus. Epiph. (61)

Mich. 54^t und 62—64^t; s. Mich. 42^t—51^t etc.

Joel 114—20: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)

„ 114—211: Jerus. 1. Fastenw. Mittw. (62)

„ 21—11: Jerus. 2. Fastenw. Mittw. (63)

„ 212—20: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63)

„ 212—26: Butterw. Mittw. (34); Kopt. 1. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 92)

„ 221—27: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68)

„ 221—22: Jerus. 3. Fastenw. Mittw. (63)

„ 222—22^t: Pfingsten (45)

„ 222—22^t: Kopt. 4. Fastenw. Mittw. (68)

„ 222—32: Jerus. Pfingsten (66)

„ 31—9: Jerus. 4. Fastenw. Mittw. (63)

„ 39—21: Jerus. 5. Fastenw. Mittw. (63); Kopt. 5. Fastenw. Mittw. (69)

„ 312—21: Butterw. Mittw. (34)

Ion. (ganz): Karsamst. (40, 65 [Jerus.]); Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamst. (65)

Ion. (ganz) in 3 Abschnitten (11—21, 22—11, 3—4): Kopt. Nivefasten 1.—3. Tag (63)

Soph. 32—12: Karsamst. (40, 65 [Jerus.])

„ 312—19: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75, 92 Anm. 2)

Zach. 37—42: Jerus. 27. Juni (66)

„ 87—12: Kopt. 1. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 92)

„ 87—17: Butterw. Freit. (34)

„ 819—22: Butterw. Freit. (34); Kopt. 1. Fastenw. Donn. (68, vgl. 92)

„ 99—12^t: Palmsonnt. (38); Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69, vgl. 75, 92 Anm. 2)

„ 99—12(15): Jerus. 6. Fastenw. Mittw. (63)

„ 112—8, 10—12, 1210^t, 132—7, 142—10^t, 20^t, 21^t: Karw. Freit. (39)

„ 1110—12: Karw. Freit. (39, 55, 65 [Jerus.])

„ 1111⁽¹⁰⁾—12: Jerus. Karw. Mittw. (64); Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 1210^t: s. Zach. 112—8 etc.

„ 122—9: Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 122—7: s. Zach. 112—8 etc.

„ 141^t, 4^t, 2—11: Himmelfahrt (44)

„ 142(5^t)—11(12^t): Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 142—10^t, 20^t, 21^t: s. Zach. 112—8 etc.

Mal. 31—2^t, 5^t, 6, 7^t, 12^t, 12^t, 17^t, 40, 4—5: 29. Aug. (52)

Is. 11—20: 1. Fastenw. Mont. (34)

„ 12—12: Kopt. 1. Fastenw. Mont. (68, vgl. 91)

„ 112—20: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (34); Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)

„ 112—22^t: 1. Fastenw. Dienst. (35, 68 [Kopt.])

„ 22—2^t: Himmelfahrt (44)

„ 22^t—11⁽¹⁰⁾: 1. Fastenw. Mittw. (35, 68 [Kopt.])

„ 211^t—21: 1. Fastenw. Donn. (35, 68 [Kopt.])

„ 31—14^t: 1. Fastenw. Freit. (35, 68 [Kopt.])

„ 32⁽¹⁰⁾—12: Jerus. Karw. Freit. (65)

„ 42—57^t: 2. Fastenw. Mont. (35, 68 [Kopt.])

„ 51—7: Jerus. Karw. Mont. (64)

„ 57⁽¹⁰⁾—12: 2. Fastenw. Dienst. (35, 68 [Kopt.])

„ 512(17)—22: 2. Fastenw. Mittw. (35, 68 [Kopt.])

- Is. 81—10: Jerus. 6. Juli (67)
- „ 61—12: 2. Fastenw. Donn. (36. 68 [Kopt.]); 2. Febr. (58)
 - „ 71—14¹: 2. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
 - „ 710—15: Jerus. 15. Aug. (67)
 - „ 710—18 (16): Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 710—18¹. 81—4. 8²—10: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
 - „ 711—810: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 - „ 81—11: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 813—97: 3. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
 - „ 95—7: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 96—7: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (54)
 - „ 95—104: 3. Fastenw. Dienst. (36), Kopt. 3. Fastenw. Mittw. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 - „ 1013—10 (21): 3. Fastenw. Mittw. (36); Kopt. 3. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 - „ 111—8: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 111—10: Weihn. (32)
 - „ 1110—18¹. 15²—122: 3. Fastenw. Donn. (36)
 - „ 1110—122: Kopt. 3. Fastenw. Donn. (68)
 - „ 121—4: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 122—4: s. Is. 351 etc.
 - „ 122—6: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54)
 - „ 122: s. Is. 351² etc.
 - „ 132—13: 3. Fastenw. Freit. (36. 68 [Kopt.])
 - „ 147—20¹: 8. Nov. (57)
 - „ 1422—22: 4. Fastenw. Mont. (36. 68 [Kopt.])
 - „ 191. 3¹. 27. 5. 12. 12. 15—21: 2. Febr. (49. 58)
 - „ 251—9: 4. Fastenw. Dienst. (37)
 - „ 251—12: Jerus. Pfingsten (66)
 - „ 251—269¹: Kopt. 4. Fastenw. Dienst. (68, vgl. 91 Anm. 1)
 - „ 269²—30: Kopt. 5. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
 - „ 2621—279¹⁰: 4. Fastenw. Mittw. (37. 68 [Kopt.])
 - „ 2814—22: 4. Fastenw. Donn. (37. 68 [Kopt.])
 - „ 2913—22: 4. Fastenw. Freit. (37)
 - „ 2913—17¹. 428²—12¹: Kopt. 4. Fastenw. Freit. (68, vgl. 91 Anm. 1 und 92 Anm. 1)
 - „ 351—10: Epiphan. (33); Tag vor Epiphan. (54); Jerus. Kalendae (62)
 - „ 351¹. 2²—6¹⁰. 10¹. 9². 10³. 10⁴. 124: 2. Febr. (49)
 - „ 354—8: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 3730—386: 5. Fastenw. Mont. (37. 68 [Kopt.])
 - „ 401—8: Jerus. Kalendae (62); Jerus. 1. Fastenw. Freit. (62); Jerus. Karw. Mont. (64, vgl. 69 Schl.); Kopt. 5. Fastenw. Dienst. (69)
 - „ 401—2. 9—21¹: 5. Fastenw. Dienst. (37)
 - „ 401—2. (4. 57.) 9¹. 4117²—18. 458¹. 4820²—21¹. 541: 24. Juni (51. 59 Z. 5—7); 29. Aug. (52. 59)
 - „ 409—17: Jerus. 2. Fastenw. Freit. (63); Jerus. Karw. Dienst. (64)
 - „ 409—21¹: Kopt. 7. Fastenw. Samst. (69)
 - „ 4010—17: Jerus. Epiphan. (61)
 - „ 4013—21¹: 5. Fastenw. Dienst. (37. 55)
 - „ 414¹—14: 5. Fastenw. Mittw. (37. 69 [Kopt.])
 - „ 4117²—18: s. Is. 401—3 etc.
 - „ 421—7: Jerus. Epiphan. (61)

- Ia. 42:—8: Jerus. 3. Fastenw. Freit. (63)
 „ 42:—10: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 42:—10: 5. Fastenw. Donn. (37)
 „ 42:—12: s. Ia. 29:—17: etc.
 „ 42:—43: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 43:—44: Sonnt. nach Pfingsten (45); 23. April, 27. Juli (56)
 „ 43:—41: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63); Kopt. 6. Fastenw. Donn. (69, vgl. 92)
 „ 43:—41: Jerus. Kalendae (62)
 „ 43:—44: Jerus. 4. Fastenw. Freit. (63)
 „ 44:—7: Jerus. Kalendae (62)
 „ 44:—20: Kopt. 6. Fastenw. Mont. (69, vgl. 92)
 „ 45:—10: Kopt. 6. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 92)
 „ 45:—12: Jerus. 5. Fastenw. Freit. (63)
 „ 45:—: s. Ia. 40:—3 etc.
 „ 45:—12: 5. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 6. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 „ 45:—25: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 45:—25: Kopt. 6. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 92)
 „ 46:—47: Jerus. 6. Fastenw. Freit. (63)
 „ 46:—49: 6. Fastenw. Mont. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mont. (69, vgl. 91 f.)
 „ 46:—51: s. Ia. 40:—3 etc.
 „ 46:—10: 6. Fastenw. Dienst. (38); Kopt. 7. Fastenw. Dienst. (69, vgl. 91 f.)
 „ 49:—15: Epiphan. (35); Tag vor Epiphan. (54)
 „ 50:—51: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 50:—11: Karw. Donn. (39, 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)
 „ 52:—53: Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 52:—54: Karw. Freit. (39, 55, 65 [Jerus.; ohne 54])
 „ 53: Jerus. Karw. Freit. (65 Anm. 1)
 „ 53—54: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 54:—: s. Ia. 40:—3 etc.
 „ 54:—10: 11: 12:—15: 11. Mai (50)
 „ 54: 12:—4. 55:—5: 6:—12: Mittpfingsten (44)
 „ 55:—12: Epiphan. (35)
 „ 58:—11: 6. Fastenw. Mittw. (38); Kopt. 7. Fastenw. Mittw. (69, vgl. 91 f.)
 „ 60:—12: Jerus. Karsamst. (65)
 „ 60:—16: Karsamst. (40, 65 [Jerus.]); 21. Mai (56)
 „ 60:—10: 14. Sept. (46)
 „ 61:—5: Jerus. Karw. Donn. (65)
 „ 61:—10: Karsamst. (40, 65 [Jerus.]); 1. Sept. (46, 57)
 „ 61:—62: Karsamst. (40, 65 [Jerus.]); 11. Mai (50); 21. Mai (58)
 „ 62:—63: 65:—: Himmelfahrt (44)
 „ 63:—3 (7, 8): Jerus. Karw. Freit. (65)
 „ 63:—64: Karsamst. (40, 65 [Jerus.])
 „ 63:—64: 26. Okt. (47)
 „ 63:—64: 64:—9: 17. März (49); 26. Okt. (57)
 „ 65:—10: 6. Fastenw. Donn. (38); Kopt. 7. Fastenw. Donn. (69, vgl. 91 f.)
 „ 65:—20: 11. Mai (50)
 „ 66:—24: 6. Fastenw. Freit. (38); Kopt. 7. Fastenw. Freit. (69, vgl. 91 f.)
 Ier. 1:—2: 3:—8: Pfingstmont. (45)
 „ 1:—10: Jerus. 2. Fastenw. Mont. (62); Jerus. 1. Mai (46)

- Ier. 14—2. 9², 7², 8²: 23. Jan. (48)
 „ 11:—17: Pfingstmont. (45)
 „ 11:—24: Jerus. 2. Fastenw. Dienst. (62)
 „ 21—29: 26. Okt. (47)
 „ 28—12: Pfingstmont. (45)
 „ 201—218: Jerus. 2. Fastenw. Donn. (68)
 „ 522—54¹, 23. 48. 53. 4², 22: 26. Okt. (47)
 „ 1118—20 (21): Jerus. Karw. Freit. (65 Text und Anm. 1)
 „ 1118—123¹, 129²—11¹, 14—15: Karw. Donn. (59, 64 [Jerus.]); Karw. Freit. (55)
 „ 3831—84: Karsamat. (40, 65 [Jerus.]); Jerus. Karsamat. (65)
 „ 3919—44: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 45: Jerus. 1. Mai (66)
 Bar. 338—44: Weihn. (32); Tag vor Weihn. (64)
 Ez. 11—20: Karw. Mont. (39, 64 [Jerus.])
 „ 121—21¹: Karw. Dienst. (39, 64 [Jerus.])
 „ 22—33: Karw. Mittw. (39, 64 [Jerus.])
 „ 1820—23: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 3624—29: Pfingsten (45)
 „ 371—14: Karsamat. (40, 65 [Jerus.]); Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62); Jerus. Karsamat. (65)
 „ 401—2, 411¹, 10²—25¹: 11. Okt. (47)
 „ 4327—444¹: 8. Sept. (46); 21. Nov. (48); 2. Febr. (49); 25. März (50, 58); 15. Aug. (51)
 Dan. 231—26, 44—45: Weihn. (32)
 „ 31—31 (56): Karsamat. (40, vgl. 42; 55; 65 [Jerus.])
 „ 51—60: Jerus. Epiphan. (61); Jerus. Karsamat. (65)
 „ 713—67: Jerus. Quadrag. Lektion für Taufkandidaten (62)
 „ 918—12: 17. März (49)
 „ 10: 8. Nov. (47)
 Mac. II 618—741: Jerus. 1. Aug. (67).

Die Sonette Shakespeare's im Lichte der Überlieferung.

Von

Lorenz Morsbach.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Juli 1912.

Mehr als je zuvor haben die Sonette Shakespeare's in den letzten fünfzig Jahren die Welt in Aufregung versetzt. Ernste Forscher, bedeutende Dichter und müßige Dilettanten haben ihren Wert und Inhalt zu ergründen gesucht. Jeder, der die Sonette las (oft nur in Übersetzung!), glaubte ihren Sinn auf seine Weise zu verstehen. Die Worte der Berufenen verhallten in dem allgemeinen Streite, so daß sich allmählich ein Legendenkranz um Shakespeare wob, den es heute schwer ist zu zerreißen. Zumal auch unter den ernstesten Forschern manche ihre Phantasie nicht zügeln konnten und zur Verwirrung beitrugen. Die überlieferten Tatsachen traten immer mehr zurück gegen das üppige Rankwerk, das die Sonette überwucherte. Um so notwendiger erscheint es daher, wieder einmal auf die Grundlagen zurückzugehen, und die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine erneute und eingehende Kritik der Überlieferung uns sichere Anhaltspunkte für die Beurteilung der ganzen Frage geben kann. Lassen sich dann Stil und Inhalt der Sonette mit den auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen vereinigen, so würde dadurch der Beweis zur vollen Gewißheit erhoben. Die vorliegende Abhandlung soll dazu einen Beitrag liefern. Die philologische Seite des Problems steht dabei natürlich im Vordergrund.

I.

Meres¹⁾ ist bekanntlich der erste, der über Shakespeare's dramatisches Schaffen (bis 1598) und seinen Dichterruhm ausführlich

1) Über die Persönlichkeit des Mannes und seine schriftstellerische Tätigkeit a. Dictionary of National Biography. Ferner Schöcking, Shakespeare im

berichtet. Er ist auch der erste, der uns von Shakespeare's Sonnetten Kunde gibt¹⁾. In dem 5. Abschnitt seiner Schrift *Palladis Tamia* 1598 steht die oft genannte Stelle: *As the soule of Euphorbus was thought to live in Pythagoras: so the sweete wittie soule of Ovid lives in mellifluous and honey-tongued Shakespeare, witnis his Venus and Adonis, his Lucrece, his sugred Sonnets among his private friends.* Wer war der Mann, der Shakespeare's Epen und Sonette mit der süßen klugen (oder geistvollen, nicht aber witzigen!) Seele des Ovid²⁾ verglich, sie als *sugred* bezeichnete und den Dichter selbst *mellifluous* und *honey-tongued* nannte? Und was bedeutet uns sein Urteil? Meres war ein akademisch gebildeter Mann, der seine theologischen und klassischen Studien in Cambridge mit Erfolg abgeschlossen und ein viel gelesenes Büchlein verfaßte, worin er stolz aber pedantisch die englischen Dichter und Schriftsteller der Zeit den berühmten Alten und Italienern gegenüberstellte. Er verteidigt die Dichtung mit Sidney gegen die Puritaner und interessiert sich auch lobhaft für das englische Theater.

Schon Pattenham, der strenge Klassiciist, ließ (im *Schoolmaster*) 1570, obwohl mit starken Einschränkungen einige englische

literarischen Urteil seiner Zeit, Heidelberg 1908, S. 3 ff. und S. 104 ff. nebst der dort angeführten Literatur; Otto Diede, der Streit der Alten und Modernen in der englischen Literaturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Greifswalder Diss. 1912 S. 48 ff.

1) Viele nehmen an, auch Sidney Lee (*Life of Shakesp.* III. 1908 S. 88 und 354), daß Sir John Davies in seinen „*Gulling Sonnets*“ 1595 (Grosart, *The Complete Poems of Sir John Davies in Early Engl. Poets* Vol. II London 1876 S. 55 ff.) auch einige der Shakespeareschen Sonette (bes. 87 und 124) mitverspottet habe, wegen der Verquickung von „*law terms*“ mit den „*affairs of the heart*“. Doch ist es mir sehr fraglich, ob Davies nebenbei auch Shakespeare hat treffen wollen (sein Hauptziel war ja Barnes' „*Zephyria*“), da sich bei Davies keine besondere Bezugnahme auf die Shakespeareschen „*legal terms*“ findet und auch eine Vergleichung der Bildersprache der Sonette Shakespeare's mit den Vorgängern gerade auf dem Gebiet des Kaufmanns- und Gerichtalebens starke Anklänge und Verwandtschaft mit den älteren Sonettisten zeigt. Es lag im Geschmack der Zeit und ist kein besonderes Kennzeichen der Sonette Shakespeare's. (Vergl. Wietfeld, die Bildersprache in Shakespeare's Sonetten in Morbach's „*Studien*“ Heft LIV S. 33.) Sidney Lee's Worte (S. 354) „*but Davies's phraseology suggests that he also was glancing at Shakespeare's legal Sonnets LXXXVII and CXXXIV.*“ sind daher hinfällig.

2) Daß Meres Shakespeare's Epen und Sonette gerade mit Ovid vergleicht, hat auch darin seinen Grund, daß sich in diesen Dichtungen, bes. in den Sonetten, ein starker Einfluß Ovid's zeigt, wie Sidney Lee in *Ovid and Shakespeare's Sonnets* in der *Quarterly Review* Nr. 419, CCX S. 455 ff. nachgewiesen hat. Meres hat also den Einfluß Ovid's auf die „*Sonnets*“ ohne Zweifel gleich durchschaut. Auch das ist Meres' Urteil als nicht so unselbständig erscheinen, wie man gewollt hat.

Dichter neben den Alten gelten, und Nash 1592 (in *Pierce Penniless*) hatte Chaucer sogar den englischen Homer und Spencer den Virgil Englands genannt. Die englische Bühne vollends zog er der antiken vor. Richard Carew hatte dann einige Jahre später in *The Excellency of the English Tongue* 1595/96 (?) einer Anzahl antiker Schriftsteller gewisse moderne vergleichend gegenübergestellt (Gregory Smith, *Elizabethan Critical Essays*, Oxford 1907 II, S. 296). Aber Meres tat erst 1598 den entscheidenden Schritt, indem er in zahlreichen Beispielen solche Vergleiche folgerichtig und weitläufig durchzuführen suchte. Hatte doch die englische Literatur seit Pottenham ihr Haupt mächtig erhoben und bedeutende Kunstwerke hervorgebracht. So sehr sich Meres für die zeitgenössische Literatur, die er gut kannte, begeisterte (zu Drayton hatte er sogar ein warmes persönliches Verhältnis), so war er doch auch ein ebenso großer Bewunderer des Altertums.

Gewiß ist Meres kein kritischer Kopf, er ist auch wenig selbständig; sehr vieles hat er andern Kritikern entnommen, oft auch ohne ihre Namen zu nennen, wie es damals vielfach üblich war. Er folgt gern fremdem Urteil und auch wo es sich um die allmodernsten Schriftsteller handelt, wird er meist die öffentliche Meinung wiedergegeben haben. Darum ist man aber noch nicht berechtigt, ihm in allen Fällen jedes eigene Urteil abzusprechen. Daß er die zeitgenössische Literatur mit starkem Interesse und auch nicht ohne Verständnis verfolgte, zeigt seine Aufzählung sämtlicher Werke Shakespeare's, in der nur *Henry VI* wohl aus besonderen Gründen mit Absicht ausgelassen ist¹⁾. Auch

1) Meres, der dies im Sommer 1598 schrieb, führt 6 Komödien und 6 Tragödien an. Die Titel der Komödien lauten: *Gentlemen of Verona*, *Errors*, *Love labours lost*, *Love labours wonne*, *Midsummers night dreams*, *Merchant of Venice*. Von Tragödien nennt er: *Richard the 2.*, *Richard the 3.*, *Henry the 4.*, *King John*, *Titus Andronicus*, *Romeo and Juliet*. Wenn auch zuzugeben ist, daß „Meres in erster Linie stets den Parallelismus zu wahren sucht“, so ist doch in diesem Falle sehr zu beachten, daß er nachweislich nur *Henry VI* ausgelassen hat. Eine Schwierigkeit besteht nur darin, welches Stück er mit *Looves labours wonne* meint. Diese Bezeichnung paßt, wie längst gesagt ist, nur entweder auf die *Taming of the Shrew* oder auf *All's well that ends well*. Wer aber der Ansicht ist, und das sind wohl viele wenn nicht die meisten neueren Forscher, daß *All's well that ends well* nicht vor 1598 geschrieben ist, muß das von Meres genannte Stück mit der *Taming* gleichstellen. Trifft das zu, dann hat Meres außer *Henry VI* tatsächlich alle Dramen Shakespeare's aufgezählt, die bis 1598 (Sommer) vorhanden waren, da wir von keinem andern Stücke außer den genannten nachweisen können, daß es vor 1598 verfaßt ist. Alle anderen sind tatsächlich später, wenn auch manche von ihnen nicht genau zu datieren sind.

hierdurch bekundet er — ganz abgesehen von dem hohen Lobe das er dem Dichter spendet — einen wie großen Anteil er gerade an diesem Dramatiker nahm. Wenn er jedoch an anderen Stellen in der Beurteilung englischer Schriftsteller starke Fehlgriffe macht, über die wir heute lächeln, so ist zu bedenken, daß nicht alles auf sein Konto zu setzen ist und daß andere damalige Kritiker und gelegentlich die besten unter ihnen von törichten und vorgefaßten Urteilen nicht frei sind. Man stand der gewaltigen Produktion der Zeit noch wenig unbefangen gegenüber und hatte obendrein auch seine besonderen Passionen. Zudem war das gebildete England in zwei Lager geteilt, die „Klassizisten“ und „Modernen“ die sich heftig befehdeten, jedoch nicht so, daß auf der Seite der Modernen nicht auch ein Teil der „Humanisten“ gestanden hätte. Viele nahmen überhaupt eine Mittelstellung ein und neigten bald mehr der einen bald der anderen Seite zu. Wie Meres, der auch hierin einen freien Blick bekundet, dachten ohne Zweifel viele klassisch Gebildete, die über den Alten den Wert der Neueren nicht übersahen. Es ging damals nicht viel anders zu als in unserer „erleuchteten“ Zeit, in der uns die Kritiker manche „Größe“ angepriesen haben, die später wieder zu den Kleinen herabgesunken ist. Auch auf diesem Gebiete heißt es historisch denken lernen und den richtigen Maßstab nicht verlieren.

Soviel ist klar, wir dürfen Meres weder überschätzen noch zu sehr herabwürdigen. Wo wir seine Urteile nicht auf ihre Quellen zurückführen können, werden wir ihm gelegentlich auch eine eigene Meinung zutragen. Freilich in den meisten Fällen scheint er nur das Sprachrohr der öffentlichen Meinung zu sein, d. h. der Mehrheit, die aber nicht bloß aus Ungebildeten bestand und in der Wertschätzung literarischer Kunstwerke oft genug das Rechte traf, wie es sich z. B. bei der Aufnahme von Shakespeare's und Ben Jonson's Römertragödien gezeigt hat. Grade das macht uns Meres so wertvoll, daß er vielfach der Spiegel der Zeit ist. Sein Urteil über Shakespeare's Dramen stimmt nicht bloß mit den großen Bühnenerfolgen überein, die man nicht unterschätzen darf, (denn in den „galleries“ und „boxes“ der Theater saßen auch viele sehr verständige und gebildete Leute), sondern auch mit anderen Zeugnissen namhafter Kritiker. Wie Meres' Urteil über die Epen Shakespeare's nachweislich dem der Zeit entspricht, die diese Dichtungen mit Begeisterung aufgenommen hat, so werden wir auch die rühmliche Erwähnung der Sonette, die mit den Epen in eine Reihe gestellt werden, als den Wiederhall der meisten Leser

betrachten dürfen. Eine ganz besondere Färbung aber gibt dieser Wertschätzung der Sonette das bezeichnende Beiwort „sugred“.

Was man in damaliger Zeit mit den Worten „sugred“ und dem noch häufigeren „sweet“ (und ähnlichen wie „mellifluous“, „honey-tongued“ u. s. w.) gemeint hat, zeigt uns die Geschichte dieser Wörter aufs deutlichste. Schon seit Chaucer bezeichnete man damit die gewählte, verfeinerte Sprache, den eleganten Stil in Beredsamkeit und Dichtung. Die betr. Wörter haben mit dem Inhalt nichts zu tun, sondern beziehen sich nur auf die Form der Darstellung.

So sagt Chaucer im Prolog der *Clerk's Tale* v. 31 ff. (Ausg. Skeat's):

*Fraunceys Petrark, the laureat poete,
Highte this clerk, whos rethoryke swete
Enlumined al Haille of poetrye . . .*

Auch das Wort „rethoryk“ bedeutet hier wie in älterer Zeit die „elegance or eloquence of language; eloquent speech or writing“; v. Oxf. Dict. unter *rhetoric*.

Daß der Ausdruck „sweet“ dem Lateinischen entlehnt ist, zeigt eine andere Stelle in Chaucer's *Boethius* II P. I S. 24 Z. 28 ff. (Ausg. Skeat's): *Com now forth therfore the suasyoun of swetenesse rethorien* (entsprechend dem lat. Original: *adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis*).

Bei Lydgate ist an die Stelle des „sweet“ meist das Wort „sugryd“ getreten, das überhaupt ein Lieblingsbeiwort des Dichters ist. Dort heißt es: *Tullius sugryd Elloquence; his sugryd Enspyred Elloquence; Homerus with his sugeryd mouthe*. Von Calliope der Muse des epischen Gesangs wird gesagt: *that with thyne honey swete Sugryst tinges of rethoricyens*; auch „sugryd melodye“. Vergl. Sieper Anm. zu 1760 der Ausg. von Lydgate's *Reson and Sensuallite* Vol. II (E. E. T. S. Extra Series LXXXIX).

Sir Philipp Sidney in *An Apologie for Poetrie* sagt: *But for the uttering sweetly and properly the conceits of the minde, which is the end of speech* (Gregory Smith, *Elizabethan Critical Essays* I S. 204).

Puttenham in der *Arte of English Poesie* 1589 spricht von den „sweete and stately measures and stile of the Italian Poesie, welche Wynt und Surrey in Italien bei Dante, Ariost und Petrarca gekostet hätten (S. Lee, *Eliz. Sonnets*, London 1905 S. XXIX). Derselbe sagt von der Königin Elisabeth, daß ihre Muse alle übrigen Dichter übertreffe „for sence, sweetnesse and subtilitie, be it in Ode, Elegie, Epigram, or any other Kinde of poeme Heroick or Lyricke“ (vgl. Diede a. a. O. S. 39.)

Barnes sagt 1593 im Sonett XLIV von Petrarca:

*That sweet Tuscan, Petrarch, which did pierce
His Laura with love sonnets*

(S. Lee a. a. O. S. LXXVII).

Der Herausgeber der Amoretti 1595 bezeichnet Spenser's Sonette als „sweet“ und conceited (S. Lee, a. a. O. S. XCII).

John Weever in seinem Epigramm auf Shakespeare 1595 nennt den Dichter „Honey-tong'd“, indem er das Lob seiner beiden Epen singt. Von „Romeo“ (Romeo u. Juliet) und „Richard“ (Rich. III) erwähnt er „their sugred tongues“, ihre süße Sprache.

Lodge in *Margarete of America* nennt die Sonette des französischen Sonettisten Philip Desportes „the sweet conceits of Ph. D.“ (S. Lee, Sonnets S. LXVI).

Im Return from Parnassus 1602/3 heißt es von Shakespeare's Epen:

*William Shakespeare
who loves Adonis love, or Lucr's rape,
His sweeter verse contains hart robbing life ...*

(2. Szene, I. Akt.)

Sir Philipp Sidney spricht am Schluß seiner „Defence of English Poesy“ 1595 (obwohl verächtlich) von der „honeyflowing matron eloquence“, die sich in den „songs and sonnets“ der Zeitgenossen breit macht.

Auch die dramatischen Vorgänger Shakespeare's und der junge Shakespeare selbst gebrauchen „honey'd“, „sugar“ mit Vorliebe für die Rede, die die Sinne des Hörers gefangen nimmt. Auch für die Wirkung der Musik oder des Wohlklangs der Sprache finden wir die Beiwörter „sweet“, „heavenly“, „dulcet“. Vergl. Barth, das Epitheton in den Dramen des jungen Shakespeare, in Morsbachs Studien Heft LII 1914 S. 176 und 158. Weitere Belege für „sugar'd“ (darunter „sugared sonneting“ von Daniel im Return from Parnassus 1602/3) gibt Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe der Shakespeareschen Sonette 1905 S. 27 Anm. 3. Und ebendort S. 28 erwähnt er die Tatsache: „*Sucre* is similarly used in French literature of the same date“. Doch zeigen die ältesten englischen Beispiele, daß das Modewort nicht bloß den Franzosen entlehnt ist.

Auch später noch spielen diese Worte eine Rolle in der Literatur:

Thomas Freeman in seinem George Chapman gewidmeten Gedichte 1614 sagt von diesem Dramatiker:

*And our Comedians thou out-strippest quite
And all the Hearers more then all delightest
With unaffected Stile and sweetest Straine ...*

In einem Brooke zugeschriebenen Gedichte „*The Ghost of Richard the third*“ 1614 heißt es vom Dichter (Shakespeare?):

*He that from Helicon sends many a rill
Whose nectared veins are drunke by thirstie men.*

Der junge Milton in „*L'Allegro*“ (um 1634) stellt Shakespeare mit Jonson zusammen und nennt ersteren „*sweetest Shakespeare, fancy's child*“.

Das Beiwort „*mellifluous (and hony-tongued) Shakespeare*“ das wir bei Meres zuerst lesen, wiederholt Heywood in der „*Hierarchie of the Blessed Angels*“ 1635: *Mellifluous Shakespeare whose enchanting quill Commanded mirth or passion ...* Nach dem Oxf. Dict. kommt *mellifluous* in diesem Sinne schon früher vor, seit dem 15. Jahrh.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, mögen genügen. Sie zeigen, daß Meres mit den „*sugred Sonnets*“ Shakespeare's und indem er zugleich im Hinblick auf den Verfasser der beiden Epen „*Venus a. Adonis*“ und „*Lucrece*“ den Dichter selbst „*mellifluous and hony-tongued Shakespeare*“ nennt, nur die sprachliche Seite „*the fine filed phrase*“ (wie es einige Zeilen später heißt) und den Wohlklang der Verse bezeichnen will. Im besonderen vielleicht auch jenen Concetti-Stil¹⁾, der mit seinen damals viel bewunderten Künsteleien tatsächlich fast sämtliche Sonette Shakespeare's durchzieht, von denen Sidney Lee (in seiner *Illustrated Biogr. of Shakesp.* S. 99) nur zwölf als frei von diesem „*sugared sentiment*“ ausnimmt. Hat sich doch selbst das erste vielgepriesene Muster der Sonettichtung, Petrarca, in seinen „gern gesuchten Künsteleien, Wortspielen, verzwungenen Metaphern, Bildern und Antithesen vom Einfluß der Troubadours und der Schule des *dolce stil nuovo* nicht ganz freigebalten“ (Vossler).

Meres, der 1907 in London lebte und sehr wahrscheinlich die Zeit nach seinen Cambridger Studien bis zur Übersiedelung nach Wing in Rutland 1602 dort verweilte, hat wohl sicher auch die

1) Gewiß braucht „*sugred*“ nicht grade den Concetti-Stil zu bezeichnen, da Meres dieses Wort wie andere Schriftsteller vor und nach ihm meist in allgemeinerer Bedeutung gebraucht haben. Ich verzeichne noch für Meres die folgenden Stellen aus seiner „*Palladis Tamia*“: „*and as Heliodorus writ in prose his sugred invention* . . .“ (Ingleby I S. 157). Ferner: „*As Sophocles was called a Bee for the sweetnes of his tongue*“ (Ingleby I S. 158).

Meinung der Freunde Shakespeare's wiedergegeben, in deren Händen damals Shakespeare's Sonette sich befanden und durch die er Kenntnis davon erhielt. Da er mit den Verhältnissen des Dichters gewiß wohl vertraut war, für den er so große Teilnahme und Bewunderung hegte, ist es immerhin beachtenswert, daß er von den Sonetten, falls sie wirklich, wie viele meinen, sensationelle Enthüllungen enthalten, weiter nichts aussagt, als daß sie „*augred*“ seien. Ich sage absichtlich „beachtenswert“, denn aus Meres allein läßt sich keine sichere Schlußfolgerung ziehen.

In den auf Meres (1598) folgenden Jahrzehnten finden wir über Shakespeare's Sonette bei den Schriftstellern der Zeit weder ein Urteil, noch werden sie überhaupt erwähnt, obwohl das Lob seiner beiden Epen reichlich fließt. Freilich darf man daraus noch auf keine geringere Einschätzung der Sonette gegenüber den Epen schließen, zumal die Sonette erst 1609 durch den Druck Thorpe's in weiteren Kreisen bekannt wurden¹⁾. Wie Thorpe über die Sonette dachte, hat er nicht ausgesprochen. Ob wir etwas darüber erfahren können, werde ich später bei Besprechung seiner „Widmung“ erörtern. Auch nach Thorpe hören wir in der Literatur lange nichts über die Sonette, obwohl sie bekannt genug waren, wie zahlreiche Anklänge bei späteren Dichtern zeigen (vergl. darüber Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 51 f. Über Drummond vergl. auch Schücking, Shakesp. im liter. Urt. s. Zeit 1908 S. 129 f.). Das könnte wieder darauf hinweisen, daß man in Shakespeare's Sonetten keine besonderen persönlichen Erlebnisse (wenn auch in verhüllter Form) vermutet hat. Shakespeare war damals schon

1) Es ist immerhin auffallend, daß zu Lebzeiten des Dichters 7 Ausgaben von „*Venus and Adonis*“, 2 von „*Lucrece*“ erschienen und im 17. Jahrh. von ersterem noch 7, von letzterem noch 2, während die Sonette (abgesehen von den zwei die Jaggard 1599 veröffentlichte) nur in 2 Ausgaben erschienen sind. Das scheint auf keine Volkstümlichkeit der Sonette hinzudeuten, die dem großen Publikum allerdings weniger zusagen mußten als die beiden Epen. Doch möchte ich auf obige Tatsachen kein besonderes Gewicht legen. Die Veröffentlichungen unternehmender Verleger und Drucker hingen damals von so vielerlei Umständen ab, daß es geraten scheint, in diesem besonderen Falle keine weittragenden Schlüsse zu ziehen. Auch die andere Tatsache, daß Shakespeare seine beiden Epen selbst herausgegeben und mit Widmungen versehen hat, während er bei der Veröffentlichung seiner Sonette weder beteiligt, noch (soviel wir wissen) Einspruch gegen den Druck Thorpe's 1609 erhoben hat, ist so vieldeutig und läßt so zahlreichen Vermutungen Raum, daß ich auch dieses Moment für unsere Frage unberücksichtigt lassen möchte. Es soll eben alles Hypothetische von der Untersuchung ferngehalten werden, und wo ich gelegentlich doch Vermutungen anspreche, sind sie als solche deutlich gekennzeichnet.

ein hochberühmter Mann, für dessen Dichtung und auch Persönlichkeit man sich in weiten Kreisen lebhaft interessierte.

Erst 1640 erfahren wir durch John Benson's Neuauflage¹⁾ der Sonette wieder einiges über sie. Und was hören wir da? Noch immer scheint man in den Sonetten nur schöne kunstvolle Gedichte zu sehen und nicht das mindeste von dem besonderen sensationellen Inhalt, den erst Spätere darin gefunden haben wollen, zu wissen. Benson sagt im Vorwort „*To the Reader*“ von den Sonetten²⁾ Shakespeare's: *I here presume (under favour) to present to your view, some excellent and sweetely composed Poems, of Master William Shakespeare in your perusal you shall finde them Seren³⁾, cleere and elegantly plaine, such gentle straines as shall recreate and not perplex your braine, no intricate or cloudy stufte to puzzle your intellect, but perfect eloquence; such as will raise your admiration to his praise: this assurance I know will not differ from your acknowledgement.*

Diese Worte, die nicht deutlicher sein könnten, besagen dreierlei: Erstens, daß die Sonette sich durch ihren hellen⁴⁾, klaren und

1) Bei Benson vermissen wir manche Sonette, die sich bei Thorpe in der Ausgabe von 1609 finden. Er bringt die Sonette auch in anderer Reihenfolge als Thorpe und gibt ihnen eigene Überschriften. Der Text stimmt auch nicht überall mit Thorpe überein. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe Thorpe's S. 64 ff. und 68 ff. Die Textgeschichte der Sonette Shakespeare's bedarf überhaupt noch einer besonderen gründlichen Untersuchung. Sidney Lee irrt, wenn er sagt, daß Benson offenbar Thorpe's Ausgabe nicht gekannt oder nicht benutzt habe. Ich habe eine Anzahl Sonette bei Benson mit den entsprechenden bei Thorpe verglichen, sowohl auf Grund des Neudrucks Benson's durch A. R. Smith (Shakespeare's Poems 1640. Alfred Russell Smith, 36 Soho Square, London 1885) wie auch einer Vergleichung mit dem Originaldruck, die ich der Güte Erik Björkman's verdanke. Bei diesem Vergleich habe ich besonders die Sonette berücksichtigt, die bei Thorpe arg Fehler enthalten. Danach habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Benson entweder die Ausgabe Thorpe's selbst oder doch genaue Abschriften aus Thorpe mindestens für gewisse Sonette benutzt und mit allen Fehlern abgedruckt hat. Eine genauere Untersuchung werde ich gelegentlich an anderem Orte geben.

2) In Benson's Ausgabe sind (abgesehen von dem appendix) auch andere Gedichte unter die Sonette gemischt, doch den Hauptbestandteil bilden 145 Sonette Shakespeare's. Obwohl Benson (wie auch John Warren, s. weiter unten) nur von „Poems“ spricht, hat er bei seinem Urteil über die Gedichte doch ohne Zweifel in erster Linie die große Zahl der Sonette im Auge gehabt; dasselbe gilt für Warren.

3) „Seren“ ist von Benson durch den Druck besonders hervorgehoben. Die übrigen Stellen sind von mir gesperrt.

4) „seren“ ist synonym mit „cleere“, bedeutet aber nicht „heiter“ im Sinne von fröhlich. Vergl. auch das Oxf. Dict. unter „serene“.

eleganten Stil auszeichnen, vortrefflich und „sweetly“ abgefaßt sind. Man beachte auch hier die Wiederkehr des Modeworts „sweetly“ in seiner besonderen Färbung und die Betonung der „perfect eloquence“. Zweitens besagt die Stelle ebenso deutlich, daß die Sonette dem Leser keine Rätsel aufgeben, also kein besonderer Inhalt darin verborgen liegt, über den der Leser sich den Kopf zerbrechen müßte. Drittens beruft der Herausgeber sich auf das Urteil der Leser, das sein eigenes bestätigen würde. — Nun könnte man sich allerdings darauf versteifen, daß ein simpler Verleger wie Benson¹⁾ und obendrein in so später Zeit wie 1640 von dem verborgenen Inhalt und den vielen persönlichen Anspielungen des Dichters in den Sonetten nichts mehr gewußt und nur das Bedürfnis empfunden habe die Sonette dem Publikum anzupreisen. Darauf ist aber zu erwidern, daß alle die nicht der Meinung Benson's sind, daß diese Gedichte sich in ihrer Tendenz nicht von den Liebesgedichten der Zeit besonders unterschieden, diesen Beweis erst zu erbringen haben. Indessen alle die angeblichen persönlichen Anspielungen auf bestimmte Verhältnisse des Dichters zu bestimmten Personen, die man in diesen Sonetten hat finden wollen, haben bisher vor einer sachlichen Kritik und unvoreingenommenen Interpretation des Wortlautes nicht standgehalten, auch wenn sie noch so sicher vorgetragen wurden. Dazu kommt, daß der Verleger Benson den Sonetten eigene meist farblose Überschriften gibt, die mit seiner allgemeinen Auffassung durchaus übereinstimmen²⁾, und vor allem, was Sidney Lee a. a. O. S. 55 bemerkt, daß Benson's Ausgabe in der Druckerei von Thomas Cotes hergestellt wurde, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war. Wir dürfen daher wohl auch annehmen, daß Benson's Urteil nicht bloß sein eigenes, sondern auch das des Thomas Cotes war. Auch Cotes scheint also von dem versteckten Inhalt der Sonette nichts gewußt zu haben.

Wir haben aber noch ein anderes gewichtiges Zeugnis über die Sonette Shakespeare's, aus demselben Jahre 1640, in der vorhin erwähnten Ausgabe Benson's. Es findet sich darin im Anfange ein Lobgedicht von John Warren³⁾ auf Shakespeare's „Poems“

1) Wir wissen sehr wenig von ihm; vgl. Sidney Lee in der Facsimile Ausg. der Shakesp. Sonette S. 54f.

2) Sidney Lee sagt mit Recht S. 57: „The superscriptions make it clear that Benson did not distinguish the sonnets from amatory poems of a normal type“.

3) Ein sonst unbekannter Dichter, soviel ich weiß.

(womit nur die Sonette gemeint sind, wie der Inhalt zeigt), das folgendermaßen lautet¹⁾:

Of Mr. William Shakespeare.

*What, lofty Shakespeare, art againe reviv'd?
And Virbius²⁾ like now shov'st thy selfe twice liv'd,
Tis love that thus to thee is shovne,
The labours his, the glory still thine owne.
These learned Poems amongst thine after-birth,
That makes thy name immortall on the earth,
Will make the learned still admire to see,
The Muses gifts so fully infus'd on thee.
Let Carping Momus barke and bite his fill,
And ignorant Davus slight thy learned skill:
Yet those who know the worth of thy desert,
And with true judgement can discern thy Art,
Will be admirers of thy high tun'd straine,
Amongst whose number let me still remaine.*

Nun, hier hören wir wieder nur die Kunst des Dichters preisen, „these learned Poems“, die den Dichter unsterblich machen und den „learned“ Bewunderung abnötigen; deren „learned skill“ nur Ungebildete („ignorant Davus“³⁾) geringschätzen oder Tadler („Carping Momus“) beklaffen, während alle, die Urteilskraft besitzen („with true judgement can discern“) die Kunst („thy Art“), „the high tun'd straine“ des Dichters bewundern. Dabei ist das dreimalige „learned“ zu beachten, das die künstlerische Seite (nach unserem heutigen Geschmack das Künstliche) der Sonette noch besonders unterstreicht.

Der Wert dieser Urteile wird auch nicht durch die Tatsache entkräftet, daß in der Zeit der Renaissance der Blick der Kritiker fast immer auf die äußere Seite der Kunst (die technischen Mittel und das Stilmäßige) gerichtet war, mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Fragestellung, ob die Leistungen der Modernen denen der Alten in dieser Hinsicht entsprächen. In unserem Falle liegt die Sache so, daß es sich um Gedichte handelt, die, nach

1) Ich zitiere nach dem genauen Abdruck der Benson'schen Ausgabe von Alfred Russel Smith, London 1885.

2) Mit Anspielung auf Virbius bei Ovid und Vergil. Möglich auch, daß der Verf. zugleich an „Jonsanus Virbius“ gedacht hat, jene Sammlung von Lobgedichten auf Ben Jonson, die 1638 unter dem Titel erschien: „Jonsanus Virbius, or the Memory of Ben Jonson, Revived by the Friends of the Muses“. Warren's Gedicht ist natürlich 1640 zu datieren, da es, wie der Inhalt zeigt, eigens für die Ausgabe Benson's verfaßt ist.

3) Mit Bezug auf Terenz, Andria I, 2: Davus sum, non Oedipus.

der Meinung vieler, in außergewöhnlicher Weise persönliche Enthüllungen enthalten, die doch, wenn vorhanden, auch den Zeitgenossen nicht entgangen wären, weil sie diesen Gedichten einen ganz besonderen Wert verliehen hätten. Die Worte Benson's besagen obendrein, daß er in den Sonetten Shakespeare's das grade Gegenteil davon sah; sie sind also ein positives Zeugnis, das durch seine Fassung (*„no intricate or cloudy stuffe to puzzle your intellect“*) sogar uns auf den Gedanken bringen könnte, als ob er eine andere Auslegung direkt abwehren wollte. Doch ist das letztere sicher nicht der Fall.

II.

Shakespeare's Sonette wurden im Jahre 1609 zum erstenmal von Thomas Thorpe herausgegeben. Vorher waren nur 2 Sonette durch William Jaggard 1599 veröffentlicht worden. Über die Thorpe'sche Veröffentlichung, die offenbar ohne den Verfasser hinzuzuziehen geschah (sogen. „unrechtmäßiger“ oder „Raubdruck“), die Persönlichkeiten des Verlegers und der anderen bei der Ausgabe beteiligten Personen (Drucker und Verkäufer) hat uns Sidney Lee so gründlich aufgeklärt (in der Einleitung der Facsimile-Ausgabe und *Life of W. Shakespeare* Illustr. 1908 S. 76 ff. und bes. S. 322 ff.), daß ich nicht weiter darauf einzugehen brauche. Ich setze es im folgenden als bekannt voraus. Nur die Widmung Thorpe's möchte ich einer erneuten Untersuchung unterziehen, weil sie noch immer verschieden gedeutet wird und mir Sidney Lees Erklärung und die daraus gezogenen wichtigen Schlußfolgerungen durchaus verkehrt scheinen. Es handelt sich in der Hauptsache um das Wort „begetter“ in der Widmung, dessen richtige Deutung uns erst das Verständnis der ganzen Widmung und ihrer Tragweite erschließt.

Thorpe's Widmung lautet:

TO. THE ONLIE BEGETTER. OF.
THESE INSVING. SONNETS.
Mr. W. H. ALL. HAPPINESSE.
AND. THAT. ETERNITIE.
PROMISED.
BY.
OVR. EVER-LIVING. POET.
WISHETH.
THE WELL-WISHING
ADVENTVRER. IN.
SETTING.
FORTH.
I. I.

In deutscher Übersetzung:

Dem alleinigen Erzeuger [oder Urheber; nach Sidney Lee
Verschaffer]
dieser nachfolgenden Sonette
Herrn W. H. alles Glück
und jene Ewigkeit [oder ewiges Fortleben]
verheißen
von
unserem immerlebenden Dichter
wünscht
der wohlwünschende
Unternehmer bei
der Veröffentlichung [oder Herausgabe].

Die Widmung hat in ihrer Fassung und auch in ihrem Inhalt nichts Auffallendes und entspricht den Gepflogenheiten der Zeit. Auch die Wortwahl zeigt keine Absonderlichkeiten (*adventurer* = Unternehmer und *set forth* = veröffentlichen sind geläufige Ausdrücke der damaligen Zeit; auch „*onlie begetter*“ hat Thorpe in keiner absonderlichen Bedeutung gebraucht, wie ich noch zeigen werde). Die Widmung hat nur einen leisen „euphuistischen“ (d. h. hier „gezierten“) Anflug durch *wisheth the well-wishing* bekommen¹⁾, ist aber nicht bombastisch, wie Sidney Lee sagt: „*Thorpe's dedication was couched in the bombastic language which was habitual to him*“ (Life 1908 S. 78).

Anders als S. Lee urteilt Butler (Ausgabe) S. 30: „*I leave it to the reader to say whether he can find a single uncommon word, or a single word used in an uncommon sense, or a single sign of extravagance, in a preface which errs indeed deplorably on the side of conciseness; but in no other direction.*“ Das letztere ist nicht recht verständlich. Thorpe zeigt hier keinen größeren Mangel an „*conciseness*“ als die meisten Schriftsteller der Zeit. Ähnlich spricht sich Beecher (Ausgabe) S. XXXV über den Stil der Widmung aus: „*Mr. Lee attempts to meet this and similar difficulties by depreciating Thorpe's skill in the use of language; but the examples he quotes in his interesting Appendix do not support his theory. Thorpe's words are accurately used, even to nicety, and, indeed, Mr. Lee himself owns that in another matter Thorpe showed a literary sense and a good deal*

1) Thorpe zeigt sich sonst stärker vom Euphuismus beeinflusst, ist auch oft „bombastisch“, aber nicht mehr als die meisten Schriftsteller der damaligen Zeit; man war damals auch in der Prosa wort- und bilderreicher, auch geschraubter als im heutigen England.

of dry humour. I venture to affirm that this dedication also shows a well-developed literary sense."

Aber mag man auch den Stil der Widmung so oder so im Sinne jener Zeit auffassen (auf den modernen Geschmack kommt es hier nicht an), die Hauptsache bleibt die Frage, was „begetter“ bedeutet bzw. damals bedeuten konnte. Der Herausgeber des Oxford Dictionary, der den Buchstaben B bearbeitet hat, in welchem die Worte „beget“ und „begetter“ („begetting“) abgehandelt sind, James Murray, dem mehr als irgend einem anderen eine Fülle von Belegen aus mittellenglischer und neuenglischer Zeit für diese Wörter zur Verfügung standen, hat für das Wort „begetter“ nur 2 Bedeutungen:

1) „One who begets: procreator“, mit Belegen von 1440 bis 1875.

2) „fig. and transf. The agent that originates, produces, or occasions“, mit Belegen von 1587 bis 1884 und unter diesen auch die Stelle aus der Widmung Thorpe's.

Die Wortbedeutungen für das Zeitwort „to beget“ ordnet Murray folgendermaßen:

1) Die ältere Bedeutung, im ags. und me. = „to get, to acquire (usually by effort)“¹⁾; mit fortlaufenden Belegen seit ags. Zeit bis 1393. Dann folgt für die neuere Zeit nur die Hamletstelle III, 2, 8 [die schon durch ihre völlige Vereinzelnung an dieser Stelle Verdacht erregt und in der Tat auch anders zu erklären ist, wie unten gezeigt wird].

2) Die jüngere Bedeutung, die erst im Spätags. aufkommt und im me. geläufig ist: „to procreate, to generate: usually said of the father, but sometimes of both parents“ [also = erzeugen, gebären. Für das Spätags. wird kein Beleg gegeben].

3) Besondere theologische Anwendungen des Begriffs „erzeugen“.

4) „fig. and transf: to call into being, give rise to; to produce, occasion“; mit Belegen von 1581 bis 1845.

Die Anordnung der Bedeutungen ist durchaus zutreffend. Neben die ältere (1) tritt seit spätags. Zeit eine jüngere (2). Aus dem Begriff „erzeugen (gebären)“ (2) entstehen dann noch jüngere bildliche und übertragene Anwendungen (4, da 3 hier nicht in Frage kommt) seit dem Ende des 16. Jahrh.

1) Mätzner im „Wörterbuch zu den altenglischen [me.] Sprachproben“ gibt für *bigeten* außer „erzeugen“ (an 2ter Stelle) die Bedeutungen „gewinnen, erlangen, ergreifen“ mit zahlreichen Belegen.

Wenn wir die Hamletstelle abziehen, finden wir, daß die ältere Bedeutung im 15. Jahrh. ausgestorben ist. Nun ist das Oxford Dictionary gewiß nicht immer ausschlaggebend und erschöpfend. Allein ich werde im folgenden zeigen, daß man bisher aus dem 16. und 17. Jahrh. keine entscheidenden Belege für die ältere Bedeutung beigebracht hat. Ich bin allerdings nicht der erste und einzige, der hier gegen Sidney Lee Front macht. Das umstrittene Wort ist schon mehrfach mit Rücksicht auf die Widmung Thorpe's behandelt worden. Doch scheint mir eine neuerliche Klärung durchaus notwendig. Wegen der Literatur verweise ich auf das Athenaeum 1900, Febr. 24. (Sidney Lee), März 10. Dowden und Butler (Martin), März 17. (Sidney Lee und Ainger), März 24. (Dowden und Butler). Ferner Sidney Lee in A Life of W. Shak. Illustr. Libr. Ed. 1908 S. 330 f. und in seiner Facsimile-Ausgabe 1905 S. 37 ff. Thomas Tyler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1890 S. 13 ff. Samuel Butler, Shakespeare's Sonnets (Ausgabe) London 1899 S. 23 ff. H. C. Beeching, The Sonnets of Shakespeare (Ausg.), Boston and London 1904 S. XXXIV ff.

Ich ordne die für die angebliche Bedeutung „beget“ = „procure“ von Sidney Lee und anderen vorgebrachten Belege in Gruppen an, aus Gründen, die sich aus der Natur der Sache ergeben:

1) Aus der Elisabeth- und Tudor-Zeit:

Shakespeare's *Lucrece* v. 1004.5:

„The mightier [sc. the man], the mightier is the thing
That makes him honour'd, or begets him hate“.

Jonson's *Sejanus* 1605 (in der Widmung):

[This play] „hath begot itself a greater favour than he [i. e. Sejanus] lost, the love of good men“.

Jonson's *Magnetic Lady* 1632, Akt. I Epilog:

„Kill Paynims, wild boars, dun cows, and other monsters; beget him a reputation, and many an Emperor's daughter for his mistress.“

Shakespeare's *Hamlet* III, 2, 6

„In the very torrent, tempest, and, as I may say, the whirlwind of passion, you must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.“

Die Objekte zu „beget“ sind *hate, favour, reputation, temperance*, alles abstracta, kein concretum, kein Ding-Objekt. Alle obige Stellen erklären sich, wie schon Dowden gegen Sidney Lee bemerkt hat, durch die im Oxf. Dict. unter 4 von „beget“, „erzeugen“ abgeleiteten Bedeutungen. Übrigens ist dieser Sprachgebrauch noch bis heute lebendig (in gehobener Sprache). Nicht nur lassen sich aus Shakespeare selbst noch ähnliche Stellen beibringen (man braucht

nur Bartlett's Concordance aufzuschlagen), sondern auch aus späterer Zeit, wie denn das Oxf. Dict. solche bis 1845 fortlaufend gibt. Hierher gehören auch die von Ainger in dem Streite um „beget“ angeführten Stellen aus Sheridan und Wordsworth: „beget an awful attention in the audience“ (Sheridan, *The Critic*), „And listen till I do beget That golden time again“ (Wordsworth, *To the Cuckoo*), die Dowden gleichfalls in demselben Sinne wie die obigen mit Recht gedeutet hat. Die Stelle bei Wordsworth erklärt er mit „engender or reproduce (in the imagination).“

Butler in der Ausgabe der Sonette sagt S. 29 zu der Stelle aus Sheridan: „He [Canon Ainger] then quotes from *The Critic* a passage in which Mr. Puff proposes to open his piece with the firing of a morning gun. This, Mr. Puff declares, will at once beget an awful attention in the audience.“ Canon Ainger pretends to have failed to see — for I hold it more polite to suppose he is pretending — that „beget“ in the passage just quoted is not used in the sense of „procure“, but of „engender“. The gun will not „procure“ the required attention ab extra, and present it to the audience; it will breed the attention within them. Es ist kein Gegenbeweis, wenn Sidney Lee darauf hinweist, daß „beget“ in damaliger Zeit auch sonst noch die ältere Bedeutung „to get, acquire, obtain, procure“ gehabt habe. Auch das werde ich weiter unten widerlegen¹⁾.

1) Das stärkste leistet sich S. Lee an anderen Stellen, indem er behauptet, daß in elisabethanischer Zeit das Präfix „be-“ beliebig vorgesetzt oder weggelassen wurde (Athenaeum 1900 S. 251 Sp. 2); oder daß die Bedeutungen „acquire“, „procure“ sich auch aus der ursprünglichen (!) Bedeutung „to bring into being“ ohne Schwierigkeit herleiten ließe (Life of W. Sh. 1908 S. 331). Ich will mit einigen Worten auf beide Punkte antworten:

Zu 1): Sidney Lee sagt a. a. O., daß das Präfix „be-“ in damaliger Zeit beliebig und z. T. nach bloßer Laune einem Zeitwort zugesetzt oder auch darin weggelassen werden könnte. Die ursprünglich verstärkende Bedeutung des „be-“ sei so sehr geschwächt und auch der Sprachgebrauch der Elisabethaner noch so wenig fest und geregelt, daß ein „beget“ auch für einfaches „get“ in der gleichen Bedeutung stehen könnte. Als Beispiele führt er aus der Literatur Belange an wie „the eagle bedares the sun“ (Poele), „beducking himself in the flood“ (Spenser), „bescorched“ (Stanyhurst) von der Flotte gesagt, „time-bewasted night“ (Shakespeare), und beruft sich noch ganz besonders auf „to become“ und „come“ sowie „belong“ und „long“, die öfter die gleiche Bedeutung haben. Sidney Lee berührt hier ein schwieriges Kapitel der englischen Sprache, dessen Geschichte trotz des Oxf. Dictionary noch zu schreiben ist. Der Philologe weiß jedoch, daß die Setzung oder Fortlassung eines „be-“ im Zeitwort nicht der Willkür und Laune unterworfen ist, sondern auf bestimmten oft auch leichterkennlichen physiologischen oder psychologischen Ursachen beruht. Warum aber „come“ und „become“,

In allen obigen Fällen liegt das Bild des „Erzeugers“ in erweiterter Anwendung zu Grunde. Das Objekt ist etwas Gefühlsmäßiges oder Geistiges, das erzeugt, hervorgebracht wird. Wer „beget“ hier dem einfachen „get“ oder anderen wie „gain, obtain, procure“ gleichstellt, verwischt das Bild und setzt ein anderes Bild oder bildloses Wort an seine Stelle. Wer so die Denkmäler erläutert, wird der besonderen bildlichen Anschauungsweise des Dichters nicht gerecht und fälscht sein Werk.

Doch bleibt über die Hamletstelle noch ein Wort zu sagen: Murray hat, wie oben angegeben, diese Stelle zu 1) gesetzt, also mit der Bedeutung „to get“, „to acquire“, als letzten Beleg hier. Der vorletzte ist von 1893. Mag die Lücke zwischen Hamlet und 1393 nun auch nicht so groß sein, wie es nach dem Oxf. Dict.

„long“ und „belong“ bes. in älterer Zeit öfter gleichbedeutend sind, hätte Sidney Lee schon aus dem Oxf. Dict. erfahren können. Es ergibt sich das nebst anderen Ursachen aus der besonderen Bedeutungsentwicklung dieser Wörter. Die Fälle beweisen ebensowenig wie die anderen Belege, daß „beget“ und „get“ scheinbar oft dasselbe bedeuten. „To get children“ hieß damals wie heute: „Kinder bekommen“, aber „to beget children“ „Kinder erzeugen“. Daß beides im Grunde auf dasselbe herauskommt, ändert nichts an dem Bedeutungsunterschiede dieser Wörter. Erst wenn es gelänge nachzuweisen, daß „beget“ damals noch „bekommen, verschaffen“ bedeutete, würde man Sidney Lee's Deutung der obigen Stellen in Erwägung ziehen müssen.

Zu 2): Während Sidney Lee zuerst behauptete, daß in Thorpe's „begetter“ noch die ältere Bedeutung „to obtain, procure“ fortlebe, erklärt er später im Life of W. Sh. 1908 S. 351, daß die genannten Bedeutungen sich auch aus der ursprünglichen Bedeutung „to bring into being“ leicht entwickeln konnten. Auf diese merkwürdige Erklärung ist er ohne Zweifel durch den ähnlichen Deutungsversuch von Ainger im Athenaeum 1900 S. 346 Sp. 1. 2 gekommen, dem aber schon Butler ebendort S. 379 Sp. 1 eine gute Abfertigung zuteil werden ließ. S. Lee's Worte lauten: „Of the figurative meanings set in Elizabethan English on the word „begetter“, that of „inspirer“ is by no means the only one or the most common.“ „Beget“ was not unfrequently employed in the attenuated sense of „get“, „procure“, or „obtain“, a sense which is easily deducible from the original one of „bring into being.“ „Mr. W. H., whom Thorpe described as „the only begetter of these insuing sonnets“, was in all probability, the acquirer or procurer of the manuscript, who, figuratively speaking, brought the book into being either by first placing the manuscript in Thorpe's hands or by pointing out the means by which a copy might be acquired. To assign such significance to the word „begetter“ was entirely in Thorpe's Pistol-like vein.“ Abgesehen von dem Fehler, daß S. Lee jetzt für „beget“ die Bedeutung von „bring into being“ für die „ursprüngliche“ hält, ist der von ihm erfundene Bedeutungsübergang weder sonst nachzuweisen noch überhaupt wahrscheinlich. Ebenso aus der Luft gegriffen ist die Behauptung, daß es in „Thorpe's Pistol-like vein“ gelegen habe, „begetter“ in einem besonderen Sinne zu gebrauchen. Die Widmung Thorpe's zeigt wenigstens keine Spur davon.

scheinen möchte, und das Wort „to beget“ noch im 15. Jahrh. in der alten Bedeutung weiter gelebt haben; es bleibt doch immerhin ein beträchtlicher Zwischenraum, und die Hamletstelle, wollte man sie in dieser Bedeutung nehmen, ganz vereinzelt. Denn wie wir noch weiter sehen werden, hat Niemand bis jetzt dafür ein Beispiel seit dem 16. Jahrh. beigebracht. Somit müssen wir die Hamletstelle anders deuten und „beget“ hier in demselben Sinne nehmen, wie in den anderen bisher besprochenen Beispielen.

Das tut auch Dowden, während die meisten Erklärer sich durch die Zusammenstellung mit „acquire“ täuschen ließen. Allerdings scheint es zunächst als sei „acquire and beget“ nur ein Begriff und als „emphasis by repetition“ (S. Lee) aufzufassen, ähnlich wie „torrent“ „tempest“, die unmittelbar vorhergehen und auf die sich Sidney Lee gleichfalls beruft. Nun sind solche Paarungen synonymen Wörter ja gar nichts seltenes. Sie sind schon im Age. häufig, finden sich im Me., besonders zahlreich bei Caxton, und bis auf den heutigen Tag. Eine besondere Gruppe bildet die seit Me. Zeit beliebte Paarung eines franz. oder lateinischen Lehnworts mit einem einheimischen Worte. Dahin würde auch unser Fall gehören. Indessen bleibt doch die Voraussetzung, daß das einheimische Wort entweder noch in seiner Bedeutung lebendig ist, oder daß die Paarung nur als „Formel“ („isoliert“) weiterlebt. Beides trifft aber für unsere Stelle nicht zu. „Beget“ hat auch sonst nicht mehr die alte Bedeutung von „acquire“ und wir haben es auch nicht mit einem formelhaft gewordenen Ausdruck zu tun, da er als solcher nicht nachzuweisen ist. Die Geschichte derartiger Paarungen von Synonymen ist noch zu schreiben. Ich habe bisher sehr viel Material gesammelt, nie aber diese Zusammenstellung von „acquire and beget“ gefunden. Übrigens kommt „acquire“ nach dem Oxf. Dict. erst seit 1435 im Englischen auf. Die Hamletstelle erklärt sich aber noch weit besser, wenn wir dem „beget“ seine damals übliche Bedeutung wahren. Dowden (Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 3) sagt darüber: „I do not think that Shakespeare meant „acquire and get“. He may have meant „acquire“ which comes from training, and „beget“ which comes from artistic impulse; or acquire may refer to the actor, and „beget“ (call into being) may refer to the audience; or „acquire“ may mean have in possession, and „beget“ produce in speech and action. Es ist immer mißlich und eine Schwäche des Erklärers, drei verschiedene Bedeutungen als möglich und gleichwertig hinzustellen. Von den drei Erklärungen Dowden's ist nur die erste möglich, denn beide Wörter können sich dem Zusammenhange nach nur auf den Schauspieler beziehen

(nicht aber im zweiten Wort auf die „audience“), da der Dichter nur dem Schauspieler eine Lehre gibt, wie er spielen soll, wobei die Wirkung auf die Zuhörerschaft zunächst nicht in Frage kommt. Andererseits kann „acquire“ nicht „besitzen“ („have in possession“) heißen (was es überhaupt nicht bedeutet), da Hamlet dem Schauspieler die Weisung doch nur unter der Voraussetzung gibt, daß er die Fähigkeit des Maßhaltens doch vielleicht nicht ganz besitzt und sich im Sturm der Leidenschaft hinreißen lassen könnte. Nur die erste Deutung Dowdens ist zutreffend. „Acquire“ ist etwas, das man sich erwirbt, hier durch Übung, bezeichnet also die handwerksmäßige Seite der Kunst, jedoch „beget“ ist die schöpferische Tat des Künstlers, welche ein Maßhalten hervorbringt, das der Leidenschaft „smoothness“¹⁾ gibt; also gleichsam ein künstlerischer Zeugungsakt.

Übrigens ist noch gegen Sidney Lee zu sagen, daß „torrent“ nicht dasselbe wie „tempest“ ist (sie sind auch nicht durch „and“ verbunden); es sind zwei verschiedene Bilder, von denen das zweite eine Steigerung bedeutet. Der „whirlwind“ ist die gefährlichste Begleiterscheinung des „tempest“, die dem Schauspieler besonders verhängnisvoll werden kann²⁾.

2) Außer den unter 1) besprochenen Belegen führt Sidney Lee noch einen an, der für sich allein steht. Das Objekt zu „beget“ ist hier ein persönliches. Die Stelle steht in Shakespeare's *Taming of the Shrew* I, 1, 43 f.:

1) Das Oxf. Dict. erklärt „smoothness“ falsch, indem es das Wort auf den Vortrag des Schauspielers bezieht, während es sich in dem betr. Satze nur um das Spiel, die Bewegungen handelt.

2) Auch Butler in der Ausgabe S. 27 spricht sich gegen die Auffassung des Oxford Dict. und Sidney Lee's aus: „Murray gives „to get, to acquire“ as the primary meaning of the word, but the only use of „beget“ in this sense which he adduces within a couple of hundred years of Shakespeare's time, is one from Shakespeare himself, to wit „You must acquire and beget a temperance that may give it smoothness.“ Surely, however, Shakespeare meant „You must acquire temperance, ay, and so assimilate it that you may beget it in your speech, and give smoothness to the very torrent of your passion.“ It is inconceivable that he should have intended his „beget“ in this passage to have no further significance than that of the word that he had just used — as though he had written „You must acquire and acquire a temperance“ etc. Dagegen Hermann Conrad's Erklärung in seiner Hamlet-Ausgabe Berlin 1905 S. 83 ist ungenau und hält sich zu wenig an den Wortlaut: „ihr müßt euch erwerben (als Kraft) und erzeugen (als Erscheinung), also zeigen eine Mäßigung, die der Leidenschaft Glätte gibt, d. h. die Leidenschaft soll sich nicht in wilden Ausbrüchen zeigen, sondern auf glattem Wege bis zum Gipfel (!) emporsteigen.“

*We could at once put us in readiness,
And take a lodging fit to entertain
Such friends as Time in Padua shall beget.*

Sidney Lee (*Athenaeum* 1900 S. 346 Sp. 1) sagt zu der Stelle: „Prof. Dowden will no doubt detect a figurative Presentation of Time in the unseemly guise of a „procreator“ of „friends“ for Lucentio. Simpler-minded readers will perceive that Lucentio colloquially uses „beget“ in its primary sense, and that it is in his mouth a synonym for „procure“. Dagegen ist zu sagen, daß „beget“ zu Shakespeare's Zeit niemals „colloquially“, „procure“ bedeutet hat und daß nichts im Wege steht, „Time“ hier persönlich zu fassen, da Shakespeare grade diesen abstrakten Begriff (wie z. B. auch schon die Vorgänger und Zeitgenossen) gern und häufig personifiziert, wie ein Blick in Bartlett's Concordance sofort zeigt. Auch die Sonette Shakespeare's enthalten schöne Belege, die Wietfeld a. a. O. S. 53 zusammengestellt hat. Vergl. dort auch S. 17. Da „beget“ nicht = „get“ ist, muß diese Personifikation auch an unserer Stelle angenommen werden, eine Erklärung, die zu Shakespeare's reich entwickelter Bildersprache vortrefflich paßt und nur dem modernen „simple-minded reader“ unpassend erscheint.

3) Den letzten Beleg, den Sidney Lee für „to beget“ = „procure“ ins Feld führt, entnimmt er Dekker's *Satiromastix* 1602 (jetzt Ausg. v. Penniman in *Belles Lettres Series* S. 343): „if I fall sensually upon the widow, I have some cossens Garman at Court, shall beget you the reversion of the Master of the King's Revels“. Dowden (im *Athenaeum* 1900 S. 315 Sp. 2) findet mit Recht hier eine Zote, doch nicht den ausschließlichen Grund, der den Ausdruck „beget“ veranlaßt hat. Das ganze Stück ist überhaupt voller Zoten; der Sinn ist: Wenn ich die Witwe kriege (eheliche), bekomme ich Verwandte am Hofe, die euch die Anwartschaft auf den Posten eines Master of the R. erwirken werden. Die Anwartschaft wird gleichsam als ein „Erzeugnis“ seiner Ehe mit der Witwe hingestellt. Es ist zur Erklärung der Stelle nicht nötig, mit Dowden darauf hinzuweisen, daß Sir Vaughan als Welshman schlechtes Englisch spricht und viele Wörter in seinem Munde verdreht. Die Beispiele, die er anführt, sind anderer Art als „beget“. Übrigens könnte man auch hier die Bedeutung „erwirken“ ungezwungen aus „erzeugen“ ableiten. Somit ist auch diese Beweisstelle Sidney Lee's hinfällig.

Das Ergebnis unserer Erörterung über „beget“ und „begetter“ läßt sich daher kurz so zusammenfassen:

1) An keiner der bisher beigebrachten Stellen (auch das Oxford

Dict. hat keine) hat „beget“ noch die ältere Bedeutung „to get, to acquire“, da diese Bedeutung schon im 15. Jahrhundert ausgestorben ist.

2) In allen von Sidney Lee angeführten Belegen (die sich noch vermehren lassen) hat „beget“ die jüngere Bedeutung „erzeugen“, die bis heute nicht bloß den menschlichen Zeugungsakt bezeichnet (gelegentlich auch das Gebären), sondern seit dem 16. Jahrh. auch auf andere Verhältnisse übertragen wird.

3) Niemals findet sich zu „beget“ mit der Bedeutung „to get“, „to acquire“ ein sachliches Objekt, ein Ding; also etwa *to beget a book*, so daß man hätte sagen können: *to beget Shakespeare's sonnets* im Sinne von Sh's Sonette bekommen oder sich verschaffen¹⁾.

4) Das subst. „begetter“ ist gleichfalls nur in der jüngeren Bedeutung im eigentlichen und seit dem 16. Jahrh. auch im übertragenen Sinne wie das Zeitwort „beget“ im Gebrauch. Das Oxf. Dict. hat daher auch „begetter“ in Thorpe's Widmung so gefaßt: „the agent that originates, produces, or occasions“²⁾.

Schließlich beruft sich Sidney Lee auch auf die älteren Wörterbücher des 17. Jahrh.: Cotgrave 1611, Skinner 1671, Coles 1677, Robertson 1681, Sewel 1691. Demgegenüber hat schon Dowden im Athenaeum 1900 S. 315 Sp. 2 gezeigt, daß Cotgrave „beget“ und „procure“ nicht gleichstellt, sondern beide unterscheidet, und daß Skinner „beget“ nur durch lat. „gignere“ wiedergibt. Dagegen Coles enthält die Angabe:

„beget gignu“

„beget (procure) concilio pario“.

Ähnlich findet sich bei Robertson, aber ausführlicher: „Beget or Procura“ mit zahlreichen Redensarten wie „to beget, pro-

1) Wohl aber findet sich „beget“ im Sinne von „erzeugen“ einmal auf Sonette bezogen im Widmungssonett Daniel's an die Gräfin Pembroke. Der Dichter bittet die Gräfin seine Sonette gleichsam als ihre eigenen zu betrachten, als ein *Erzeugnis* ihrer Hand, als von ihr selbst verfaßt (wie war selbst Dichterin): „begotten by thy hand and my desire“, was Sidney Lee (Facsimile-Ausgabe S. 29 Anm.) selber angibt. Daß aber „begotten“ hier „erzeugt“ (S. Lee sagt „produced by oder born of“) bedeutet und selbstverständlich nicht „inspired“ wie S. Lee mit Recht betont, hat für unsere Frage keine Bedeutung. Das Verhältnis des Erzeugers (im übertragenen Sinne) zum Erzeugten kann eben sehr verschieden sein.

2) Auch das Partizipial-Adjektiv „begetting“ (seit 1597) hat nur die Bedeutung: „producing, creating, chiefly in comb. as spring-begetting, life-begetting etc.“. Dagegen das Verbalsubst. „begetting“ (1800 bis 1765) laut Oxf. Dict. „The action or process of generating or producing; generation; also the result of the action, progeny.“

cure, or make friendship“, „to beget or procure men's favour“, „to beget or procure credit, to beget or procure peace“, „to beget or procure sleep“. Und in gleicher Weise gibt Sewel in seinem Englisch-holländischen Wörterbuch „beget“, „begetter“, „begetting“ durch holländische Wörter wieder, welche sowohl „breed“, „bring forth“, als „obtain, get, acquire“ bedeuten. Diese Angaben beweisen jedoch keineswegs, daß „beget“, „begetter“ („begetting“) mit „obtain, get, acquire“ identisch oder synonym sind, sondern daß diese Wörter gegebenen Falls auch durch ähnliche (oft gar nicht synonyme) Wörter und Wendungen teils in englischer teils in fremder Sprache wiedergegeben werden können. Das hat Dowden schon an Cotgrave richtig gezeigt. Man beachte auch die obigen Beispiele von Robertson. Weil man „beget friendship“, durch *procure, make friendship* umschreiben kann, darum ist „beget“ doch noch nicht gleichbedeutend mit „procure“ und „make“. Genau dasselbe tun auch unsere Wörterbücher bis auf den heutigen Tag, indem sie beispielsweise für englisches „mind“ unter anderem auch die Bedeutungen „Kopf“, „Lust“ bringen (s. Schröder's² Englisch-deutsches Wörterbuch), weil das englische „to follow one's mind“ mit „seinem Kopf folgen“, oder „I have a mind“ mit „ich habe Lust“ im Deutschen wiedergegeben wird. Danach wären Wörter wie „Kopf“ und „Lust“ Synonyma. Das Gesagte gilt auch für die „Englisch-Englischen“ Wörterbücher, die ein besonderes Wort in einem bestimmten Zusammenhang durch ein anderes Wort wiedergeben, das in anderer Wortverbindung einen gleichen oder ähnlichen Sinn gibt¹).

Damit ist auch der letzte Einwand Sidney Lee's aus dem Wege geräumt und die Bedeutung des „begetter“ in Thorpe's Widmung völlig sichergestellt.

Torpe widmet also nicht die Sonette „Mr. W. H.“, weil er sie ihm „verschafft“ hat, sondern weil er gleichsam ihr geistiger Vater ist. Das Wort „begetter“ könnte an sich natürlich auch den Dichter selbst bezeichnen, den Erzeuger, den Verfasser der Sonette. Wer aber auf dem Titelblatt „Shakespeare's Sonnets“ gelesen hatte, konnte nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich bei „begetter“ nicht um den Verfasser, den Dichter handelt, sondern um eine andere Persönlichkeit, was auch die folgenden Worte der

1) Man beachte ferner was Dowden Athen. 1900 S. 315 Sp. 3 sagt: „I have looked into Elizabethan dictionaries — Cooper, Bider, Baret, Minshew, Florio, Cotgrave, and others — in all of which I have found examples, either as English head-word or under corresponding foreign words, of „beget“, but up to the present I have failed to find it used anywhere in the sense for „acquire“.

Widmung Thorpe's noch verdeutlichen: „*promised by our ever-living poet*“. Faßt man „*begetter*“ in diesem einzig möglichen Sinne, so wird auch das Beiwort „*only*“ durchaus verständlich. Sidney Lee hat richtig gefühlt¹⁾, daß „*only*“ als Beiwort zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ überflüssig ist, meint aber, daß Thorpe, der auch sonst einen exzentrischen Stil schreibe, in Erinnerung an das biblische „*only begotten*“ (das doch aber dort einen anderen Sinn hat als S. Lee Thorpe zuweist) in einer Laune „*only*“ hinzugefügt habe. Ich habe schon früher ausgeführt, daß Thorpe in seiner Widmung weder irgend ein auffälliges oder dunkles Wort hat, noch überhaupt einen übertriebenen oder verdrehten Stil schreibt. Ist „*begetter*“ der geistige Vater der Sonette, der in irgend einer Weise, die sich bei dem Mangel der Überlieferung unserer Kenntnis entzieht, dem Dichter den Anlaß zur Abfassung der Sonette gegeben hat, so erscheint „*only*“ nicht als überflüssig und kann nur bedeuten, daß der „*only begetter*“ der alleinige Urheber und geistige Vater der Sonette ist, daß die Sonette also ihm allein ihren Ursprung verdanken. Der Ton der Widmung ist durchaus ernst und angemessen, und wir haben nicht den geringsten Grund das Wort „*begetter*“ nicht in seinem vollen Sinne zu nehmen. Auch muß die Persönlichkeit des „W. H.“ mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein, da Thorpe ihm die Ausgabe widmet, ihn den „*alleinigen*“ Urheber nennt und ihm dieselbe Ewigkeit verspricht, die auch der Dichter dem schönen Freunde

1) Athenaeum 1900 S. 250 Sp. 3 Anm.: „*Thorpe disclosed his characteristic whimsically in giving the word „begetter“ the supererogatory epithet „only“, which was due to a capricious reminiscence of the Scriptural expression „only begotten“.* (Cf. the notices I have given of Thorpe's excentric literary style in the „*Life of Shakespeare*“, Appendix VI).“ Butler in der Ausgabe S. 29 hält das „*only*“ zu „*begetter*“ im Sinne von „*procurer*“ für überflüssig und unwahrscheinlich: „*There is no reason, then, for thinking that more than one person would have to be asked for the copy, and in this case, supposing „begetter“ to mean nothing more than „procurer“, the addition of the word „only“ appears too emphatic for the occasion — „begetter“ alone should have been ample*“ „*Again the word „only“ had, through the Creed, become so inseparably associated with „begotten“ that I cannot imagine any one's using the words „only begetter“ without intending the verb „beget“ to mean metaphorically what it means in „only begotten“.*“ Alnlich Boecher (Ausgabe) S. XXXV . . . „*only begotten*“ is so familiar an English phrase that „*only*“ could hardly be used with „*beget*“, if the verb had an unusual sense. But supposing it could, what force would „*only*“ retain if „*begetter*“ meant „*procurer*“? Allowing it to be conceivable that a piratical publisher should inscribe a book of sonnets to the thief who brought him the manuscript, why should he lay stress on the fact that „*alone* he did it“? Was it an enterprise of such great peril? Tyler dagegen S. 15 (Ausgabe) möchte mit P. A. Daniel das Wort „*only*“ im Sinne von „*chief*“ fassen. Doch das ist das allerunwahrscheinlichste.

in den Sonetten verheißt. Thorpe war ohne Zweifel, wie eine wortgetreue Interpretation der Widmung zeigt, mit dem Ursprung der Sonette und daher auch mit der Tragweite ihres Inhalts vertraut. Sollte er da auf „Mr. W. H.“, dessen Verhältnis zu Shakespeare natürlich auch andere als Thorpe kannten, gleichsam mit dem Finger hingewiesen haben, wenn es sich um einen so heiklen Herzensroman des Dichters gehandelt hätte, wie viele annehmen? Wir können die Frage nicht mit Sicherheit beantworten, aber wahrscheinlich ist es nicht; ja ich möchte es geradazu für ausgeschlossen halten.

Wer war nun jener „Mr. W. H.“? Wir wissen es nicht und werden es wohl kaum erfahren, falls nicht unerwartete neue Shakespeare-Funde ans Licht kommen. Jedenfalls kann hinter dem „Mr. W. H.“ kein hoher Adeliger, etwa der junge Graf William Herbert (Pembroke) verborgen sein. Das hat Sidney Lee genügend dargetan. Ein solcher durfte nun und nimmer als simpler „Mr.“ bezeichnet werden, auch dann nicht, wenn er die Erbschaft und den Titel des Vaters noch nicht angetreten hatte. Thorpe selbst ist niemals davon abgewichen. Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh.* S. 332f. Jedoch der Gebrauch von Initialen (auch gelegentlich in Widmungen) statt des vollen Namens ist an sich nichts Auffälliges. Es entsprach einer damals sehr verbreiteten Sitte. Nur für „Widmungen“ will Sidney Lee die Einschränkung machen (*Life* S. 326), daß der so bezeichnete dann immer ein Freund oder Vertrauter des Autors oder Herausgebers gewesen ist: *„the employment of initials in a dedication was a recognised sign that the patron's fame was limited to a small circle, and that the revelation of his full name was not a matter of interest to a wide public“*. In der Facsimile-Ausgabe S. 34 Anm. 2 sagt er: *„Initials, instead of full names, were commonly employed when the dedicatee was a private and undistinguished friend of the dedicator“*. Das mag im ganzen richtig sein, ist aber wohl zu scharf formuliert. Sidney Lee hält es aber aus allerlei Erwägungen für ausgeschlossen, daß der Verleger Thorpe in einem solchen Verhältnis zu einem „Freunde oder Vertrauten“ Shakespeare's gestanden habe. Er meint (*Life of W. Sh.* 1908 S. 331), *„it was contrary to Thorpe's aims in business to invest a dedication with any cryptic significance, and thus mystify his customers“*. Wer sagt uns denn, daß Thorpe seine Kunden mystifizieren wollte? Die Schlußfolgerung ist durchaus nicht zwingend. *„Moreover, his career and the circumstances under which he became the publisher of the „Sonnets“ confute the assumption that he was in such relations with Shakespeare or with Shakespeare's associates as*

would give him any knowledge of Shakespeare's early career that was not public property. All that Thorpe — the struggling pirate-publisher [das waren sie fast alle!], the well-wishing adventurer in setting forth wares mysteriously come by — knew or probably cared to know of Shakespeare was that he was the most popular and honoured of the literary producers of the day". Warum soll Thorpe, der zwar kein bedeutender Verleger war, jedoch mit einem Manne wie Edw. Blount (und auch mit anderen) in geschäftlicher und freundschaftlicher Beziehung stand¹⁾, nichts Näheres über Shakespeare, mit dem er doch in derselben Stadt wohnte, gewußt haben? Die Verleger, die beständig nach lohnendem handschriftlichem Material angelten, wie Thorpe und die meisten anderen, werden sich auch um die Verhältnisse der in London lebenden Schriftsteller gekümmert und sich nicht auf den bloßen Zufall oder die Gnadengeschenke anderer verlassen haben. Wenn auch Thorpe, nach allem was wir von ihm wissen, kein hervorragender Geschäftsmann war, so war er doch nicht ungebildet und besaß auch literarischen Geschmack, wie Sidney Lee selber zugibt. Übrigens habe ich oben gezeigt, daß Thorpe um den Ursprung der Sonette wohl gewußt hat, also nicht so unwissend über Shakespeare's Verhältnisse war, wie uns S. Lee glauben machen will. Weiter heißt es dann: „When Thorpe had the luck to acquire surreptitiously an unprinted manuscript by „our everliving poet“, it was not in the great man's circle of friends or patrons, to which hitherto he had had no access, that he was likely to seek his own patron". Shakespeare's soziale Stellung und auch die vieler seiner Freunde war nicht so hoch, daß auch ein Mann wie Thorpe nicht auch zu einem dieser Freunde engere Beziehungen gehabt haben kann. Doch ist die Annahme durchaus nicht nötig, wie wir weiter unten sehen werden. Schließlich heißt es bei Sidney Lee: „But that Thorpe had no „inspirer“ of the „Sonnets“ in his mind when he addressed himself to „Mr. W. H.“ is finally proved by the circumstance that the only identifiable male „inspirer“ of the poems was the Earl of Southampton, to whom the initials „W. H.“ do not apply.“ Muß der „inspirer“ denn grade der Earl of Southampton gewesen sein und kein anderer? Diese Ansicht wird noch lange nicht von allen Forschern geteilt und ist doch nur eine von den vielen Hypothesen. Und ferner: muß die Widmung so gedeutet werden, daß es sich um einen „inspirer“ handelt, was nicht in dem Wort „begetter“ zu liegen braucht? Kann nicht von irgend einem uns unbekannten Freunde des

1) S. Lee Life of W. Sh. S. 324.

Dichters (wir wissen ja sehr wenig von seinen Freunden) nicht ebensogut der Anstoß zu den Sonetten ausgegangen sein¹⁾? Wie vielerlei Möglichkeiten sind hier denkbar. Es ist unnütz sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Das einzige das wir wissen können ist was Thorpe uns selbst in seiner Widmung unzweideutig sagt, nämlich, daß er die „Sonette“ Herrn „W. H.“ widmet, den er als den „*begetter*“ d. h. als den Urheber, den Mann bezeichnet, durch den Shakespeare (in irgend einer Weise) veranlaßt wurde, die Sonette zu schreiben. Darum braucht aber Thorpe zu diesem Manne noch keine persönlichen Beziehungen gehabt zu haben, die wir oben nur als möglich, nicht als notwendig bezeichneten. Ich verweise hier auf die Tatsache, daß Thorpe Jemand ein Werk widmete, ohne daß er in näheren Beziehungen zu ihm gestanden hat. Freilich ist der Grund der Widmung hier ersichtlich, während wir in unserem Falle auf Vermutungen angewiesen sind. Derselbe Thorpe, der Shakespeare's Sonette 1609 einem „Mr. W. H.“ zueignet, hatte sich 1610 eine nachgelassene Schrift des nach Virginia ausgewanderten und dort wohl später verstorbenen Schriftstellers John Healey verschafft, der in einer vorausgeschickten Epistel sein Werk dem Grafen Pembroke gewidmet hatte. Als es Thorpe gelungen war noch andere Übersetzungen desselben Autors in die Hand zu bekommen, gab er alles in einem Buch heraus, das er nun auf eigene Faust („*in his own name*“ S. Lee) demselben Grafen Pembroke, ohne daß er irgend welche Beziehungen zu ihm hatte, widmete, mit der Unterschrift: „*Your Lordship's true devoted Th. Th.*“ (Vergl. Sidney Lee, *Life of W. Sh.* 1908 S. 333 f.). Ähnlich könnte Thorpe auch bei der Herausgabe der Sonette Shakespeare's diese einem Manne gewidmet haben, von dem er wußte, daß er der Urheber der Sonette und vielleicht auch ein „*patron*“ des Dichters war, ohne daß er selbst (Thorpe) persönliche Beziehungen zu diesem hatte²⁾. — Wir

1) Beecher (Ausgabe) S. XXXIV ff. faßt „*begetter*“ als „*inspirer*“ (wie auch andere vor ihm), mit Berufung auf die Sonette 38. 76. 105. Doch braucht der „*begetter*“ der Widmung nicht dieselbe Person wie der Freund in den Sonetten zu sein.

2) Wie der fehlerhafte und ziemlich nachlässig gedruckte Text Thorpe's zeigt, hat er weder das Original des Dichters noch auch sonst eine immer zuverlässige Abachrift der Sonette gehabt. Er hat sie entweder selbst gesammelt oder von einem Sammler bekommen, da der Text der einzelnen Sonette verschieden überliefert ist, die meisten gut, manche schlecht. Vergl. Sidney Lee in der Facsimile-Ausgabe S. 40 ff. und Beeching (Ausgabe) S. LIX ff. Doch bedarf die Text- und Druckfrage noch einer eingehenderen Untersuchung, als sie S. Lee und Beeching geliefert haben. Die verschiedene, z. T. fehlerhafte Überlieferung

ersehen aus allem, wie viele Möglichkeiten hier vorliegen können und daß wir uns auf nichts anderes festlegen dürfen, als das wenige das wir von Thorpe selbst erfahren. Dürfen wir Thorpe's Worten glauben (wir haben keinen Grund zu zweifeln), so sind die Sonette Shakespeare's tatsächlich der Anregung eines Freundes oder Gönners Shakespeare's zu verdanken und wahrscheinlich weniger dem Drange des Dichters seine Herzensgeheimnisse zu enthüllen.

Die Persönlichkeit, die hinter den Initialen „W. H.“ steckt, braucht aber sicher nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freund des Dichters identisch zu sein. Das „*promised*“ in der Widmung bedarf keiner Ergänzung durch „*him*“ (wie auch Sidney Lee¹⁾ richtig betont). Thorpe konnte „*Mr. W. H.*“, dem er die Sonette widmet, ebensogut das ewige Fortleben versprechen, wie es der Dichter in den Sonetten dem schönen Freunde gegenüber tut²⁾. Daß er den vollen Namen des „*begitter*“ verschweigt, dafür mag er seine Gründe gehabt haben. Da dessen Verhältnis zu Shakespeare den Näherstehenden bekannt war, genügte es den Namen anzudeuten. Freilich war das sonst bei Widmungen nicht die Regel, ist aber doch mehr als einmal vorgekommen. Vergl. S. Lee, *Life* S. 326.

Wer aber trotzdem in der Widmung Thorpe's nach dem Worte „*promised*“ ein „*him*“ in Gedanken ergänzen wollte, was ich mit Sidney Lee nicht für richtig halte, müßte aus dem Inhalt der Sonette den Beweis führen, daß es sich bei dem schönen Freunde des Dichters nicht um einen hohen Adligen handelt. Nach der Ansicht der meisten Forscher ist dies jedoch der Fall, obwohl die Stellen, die man aus den Sonetten dafür angeführt hat, nicht zwingend sind³⁾. Doch ich will auf diese Frage hier nicht ein-

begünstigt jedenfalls die Annahme, daß Thorpe zu dem „*begitter*“ keine persönlichen Beziehungen gehabt hat.

1) S. 36 der Facsimile-Ausgabe: *There is no implication in Thorpe's dedicatory greeting of an ellipse, after the word „promised“ of the word „him“, i. e. „Mr. W. H.“ Thorpe wishes „Mr. W. H.“ „eternity“, no less grudgingly than „our everliving poet“ offered his own friend the „promise“ of it in his sonnets.* Tyler (Ausgabe) S. 13 f. ist freilich anderer Meinung.

2) Es war damals vielfach üblich, daß der Dichter seinem „*Patron*“ die „*Ewigkeit*“ versprach. Der Verleger Thorpe tut hier etwas ähnliches, aber nicht in großsprecherischer Weise, wie Sidney Lee behauptet, indem er „*begitter*“ als „*procureur of the manuscript*“ faßt, sondern weil der „*begitter*“ im Sinne Thorpe's der geistige Urheber, dessen Persönlichkeit also mit den Sonetten verknüpft war.

3) Nach Beeching (Ausgabe) S. XXII und XXIX wäre der schöne Freund, wie sich aus den Sonetten ergebe, überhaupt kein „*literary patron*“.

gehen, zumal ich die Notwendigkeit der Ergänzung von „him“ in der Widmung trotz Tyler ablehne, und will nur auf Beeching a. a. O. S. XXVIII ff. verweisen, der die Unsicherheit der Beantwortung dieser Frage auf Grund der Sonette mit Recht hervorhebt.

III.

Ich habe bei meiner Untersuchung stillschweigend die Echtheit der Sonette vorausgesetzt, nämlich daß die von Thorpe 1609 unter dem Namen Shakespeare's veröffentlichten Sonette tatsächlich von diesem Dichter herkommen, wenn auch vielleicht nicht alle, so doch die große Mehrzahl. Ich befinde mich darin in Übereinstimmung mit fast allen Forschern. Die Sonette sind allerdings nicht alle gleichwertig, weder im künstlerischen Gehalt noch in der Ausführung. Dennoch machen die meisten einen durchaus einheitlichen Eindruck, die, wie Stil und Sprache zeigen, aus einer Feder stammen. Nimmt man dazu die Tatsache, daß sie sich (ganz abgesehen von ihrem Inhalt) in ihrer Eigenart von den Sonetten aller übrigen Dichter der damaligen Zeit deutlich abheben, ferner, daß wir in ihnen vielfach eine auffallende Geistesverwandtschaft mit den beiden Epen und auch den Dramen Shakespeare's, und nicht zum letzten zahlreiche stilistische Eigentümlichkeiten finden, die in solcher Stärke und Häufigkeit nur bei diesem Dichter nachzuweisen sind, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß wir es, trotz der Unzuverlässigkeit der Verleger und Drucker in der Elisabeth- und Tudorzeit, mit echten Dichtungen des jungen Shakespeare zu tun haben. Die übertriebene Skepsis, die Eichhoff's eigenwillige und subjektive Kritik bei mangelhafter Kenntnis der damaligen Sprache und Stilarten an den Tag legt (vergl. Theodor Eichhoff, *Unser Shakespeare*, Halle 1905 II S. 38 ff. und S. 97 ff.), braucht daher Niemand in seinem Glauben an die Echtheit irre zu machen. Ob dagegen ein oder das andere Sonett dennoch fälschlich von Thorpe eingeschmuggelt ist, kann Niemand sagen. Der Beweis würde schwer zu erbringen sein. Viel gewonnen hätten wir damit nicht.

Wie die Frage der Echtheit, die mir keine zu sein scheint, so will ich auch die Frage nach der Datierung der Sonette nicht von neuem untersuchen. Sie ist für die Beurteilung der Sonette allerdings von großer Bedeutung. Man setzt sie meist in den Anfang oder um die Mitte der neunziger Jahre an, läßt für einige aber noch spätere Daten gelten. Doch ist meines Erachtens der Beweis in keinem Falle erbracht worden, daß irgend eins der Sonette nach 1598 (Meres) geschrieben sein muß.

Ich werde das gelegentlich an anderem Orte zeigen. Die Sonettenperiode scheint für Shakespeare spätestens mit 1598 abgeschlossen zu sein.

Zum Schlusse will ich die Hauptergebnisse meiner Untersuchung kurz zusammenstellen:

Francis Meres' (1598) „*sugred Sonnets*“ bezieht sich nur auf die Form, den Stil, nicht auf den Inhalt der Sonette. Obwohl Meres als einem studierten und klassisch gebildeten Manne ein eigenes Urteil nicht abzusprechen ist, folgt er doch in der Regel dem Urteil anderer und scheint auch hier die allgemeine Meinung wiederzugeben.

John Warren's 1640 verfaßtes Lobgedicht auf Shakespeare's Sonette hebt gleichfalls nur die künstlerische Seite der Gedichte hervor, die nur der Kenner richtig einzuschätzen wisse.

Auch der Verleger John Benson (1640) lobt nur den klaren hellen Stil, die Eleganz der Sonette und ihre vortreffliche Darstellung. Er sagt aber auch mit deutlichen Worten, daß in den Sonetten kein dunkler verwickelter Inhalt sich verberge, der Kopfzerbrechen mache, der Leser werde das bestätigen. Die Überschriften, die er den Sonetten gibt, bekräftigen diese Auffassung, die wohl nicht bloß die des Verlegers Benson war, sondern wahrscheinlich auch des Druckers Cotes, der mit der Produktion der Shakespeare-Literatur damals am besten vertraut war.

Thorpe's Widmung in seiner Ausgabe 1609 ist in gutem leicht verständlichem Englisch geschrieben, ohne Absonderlichkeiten in Sprache und Stil; auch in ernstem, angemessenem Tone.

Das Wort „*begetter*“ in der Widmung Thorpe's kann nur „*Erzeuger*“ (keineswegs „*Verschaffer*“) bedeuten und ist hier, wie noch bis heute üblich, im übertragenen Sinne gebraucht.

Thorpe bezeichnet einen „*Mr. W. H.*“ als den geistigen Vater, den alleinigen Urheber (nicht Verfasser) der Sonette, als den Mann, dem der eigentliche Ursprung der Sonette zu verdanken sei. Mehr sagt er nicht. Diese Persönlichkeit muß also mit den Sonetten eng verknüpft gewesen sein.

Thorpe muß mit dem ursprünglichen Anlaß und Gegenstand der Sonette vertraut gewesen sein. Seine Widmung legt uns nahe, daß es sich in Shakespeare's Sonetten um keine heikle Herzensgeschichte des Dichters handelt.

Wer „Mr. W. H.“ war, wissen wir nicht. Er braucht nicht mit dem in den Sonetten besungenen schönen Freunde identisch zu sein; auch nicht grade im engeren Sinne der „*inspirer*“.

Thorpe braucht auch keine persönlichen Beziehungen zu „Mr. W. H.“ gehabt zu haben, die zwar möglich, aber nicht zu erweisen sind.

Wer die Berechtigung dieser Feststellungen anerkennt, wird von ihnen bei der Beurteilung der Sonette Shakespeare's und der Erörterung ihres Inhalts auszugehen haben. Wer ihre Berechtigung nicht anerkennt, hat die wissenschaftliche Pflicht sie zu widerlegen. Lange genug ist die Welt durch unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen irreführt worden.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Februar 1915.

1. *ṛtá-*.

Für *ṛtá-* geben, wie entsprechend für viele vedische Worte verwandten Charakters, die Wörterbücher zahlreiche Bedeutungen — „Recht“, „Wahrheit“, „Opfer“ u. s. w.—, die es nötig ist zu sichten und auf die Grundvorstellung zurückzuführen. Eine lohnende Aufgabe für den Vediker, zu versuchen, wie weit der Vorstellungsinhalt, der mit einem für die Weltanschauung jener Alten so bedeutsamen Wort verknüpft war, in seiner farbigen Lebendigkeit sich aufzeigen läßt.

Man sieht leicht, daß die Hauptfrage die ist, ob „Recht, Ordnung“ oder „Wahrheit“¹⁾ den Ausgangspunkt und zugleich den Mittelpunkt der Vorstellungen von *Rta* bildet. Dabei ist von vornherein klar, daß die Alternative, ob „Ordnung“ oder „Wahrheit“, für das Stadium des Denkens, um das es sich hier handelt, nicht mit ganzer Schärfe in Frage kommen kann. Hier reden ja nicht Philosophen. Aber wenn auch nicht durchaus bestimmte Umrisse und Grenzlinien, so werden doch bemerkbare Hinneigungen der Vorstellung nach der einen oder andern Seite zu beobachten sein. Diese eben in der ihnen anhaftenden Unbestimmtheit trenn aufzu-

1) So neuerdings Lüders, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1910, 931; vgl. Andreas und Wackernagel NGGW. 1911, 28. S. auch schon Ludwig III, 286, der auf das Auftreten von *ṛtá-* unter den *satyasmānini* in den Nighantus hinweist. — Im Allgemeinen sei neben der Auseinandersetzung Ludwigs das vorzügliche Kapitel „*L'idée de loi*“ in Bergaignes Rel. véd. III angeführt.

fassen ist unsre Aufgabe. Deren Lösung soll zunächst allein auf dem Boden des Veda, insonderheit des Rgveda¹⁾ versucht werden. Auf die selbstverständlich sich aufdrängende awestische Parallele scheint es richtig, erst hinterher einen Blick zu tun.

Es ist wohl kaum nötig noch folgendes voranzuschicken. Wenn für das vedische religiöse Wesen die Idee der „Wahrheit“ zu ihrem zunächst gegebenen Inhalt (etwa: Übereinstimmung des subjektiven Gedankens mit dem objektiven Sachverhalt) natürlich noch weiteren, volleren Sinn aufgenommen haben kann — man denke etwa an das *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* des Evangeliums —, so ist doch dies festzuhalten: sollen wir berechtigt sein, die Bezeichnung eines religiösen Prinzips unter Hintansetzung andrer in ihm mitklingender Vorstellungen eben durch „Wahrheit“ wiederzugeben, so muß der in Frage kommende Ausdruck entweder „Wahrheit“ im nächsten Sinn dieses Wortes zur Grundbedeutung haben, oder die Vorstellung der „Wahrheit“ in diesem Sinn muß den Redenden als das beherrschende Element des weiteren etwa mit dem betreffenden Wort verknüpften Vorstellungskreises erschienen sein.

Nun besitzt der Veda, wie entsprechend schon die vorindische Zeit, für „wahr, Wahrheit“ ein Wort von unzweifelhafter und durchsichtiger Geltung: *satya-*. Wir betrachten zuvörderst dies Wort nach den Haupttypen seiner Verwendungen, um dann die von *ṛta-* daran zu bemessen.

Als *satya-*²⁾, wörtlich etwa „dem Seienden (*sát*) zugehörig, ihm entsprechend“, wird vor allem das Wort bezeichnet, das den wirklichen Sachverhalt wiedergibt, weiter der Gedanke, der Anschein, der diesem entspricht, der Wunsch, die Verheißung, die Bestrebung, die in der Tat und in der Wahrheit in Erfüllung geht. *satya-* wird kurzweg auch die Wesenheit selbst genannt, die das wirklich ist, was sie zu sein scheint oder wofür sie ausgegeben wird: so tritt die Nuance der Echtheit auf. Überall aber handelt es sich, ausgesprochen oder latent, um das Vorliegen einer Übereinstimmung zwischen der subjektiven Widerspiegelung eines objektiven Daseins oder Geschehens und diesem selbst. Woneben endlich noch, mit der dem vedischen Denken so geläufigen Hypostasierung, die wesenhafte Kraft, man möchte sagen das Fluidum eben dieses Übereinstimmens steht³⁾.

1) Auf diesen beziehen sich im folgenden alle Zitate, bei denen der zitierte Text nicht angegeben ist.

2) Vgl. zum folgenden Bergaigne III, 162 f., S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* 163 ff.

3) Soll man diesen Bedeutungen noch hinzufügen „wahrhaft, treu“ (von Per-

Ich gebe wenigstens für einige der hier berührten Nuancen Belege; es ist wichtig, daß die Materialien für *satyá-* sich so anschaulich wie möglich darstellen.

Sehr häufig sind natürlich zunächst die Verbindungen von *satyá-* mit Ausdrücken, die „Wort“ oder Ähnliches bedeuten (*vācaḥ*, *uktám*, *mātrah* etc.), auch als Komposita (*satyavāc-*, *satyóktiḥ* etc.), oder *satyám* als Objekt von Verben des Redens. Bedürfte die betreffende Vorstellung einer Erläuterung, würde die etwa durch IV, 33, 6 gegeben: *satyám ācur nára evā hí cakrūḥ*. Bezeichnend ist, daß als Beiwort von *vācaḥ* ganz wie *satyám* so mehrfach auch *sāt* (bz. *āsāt*) selbst auftritt; s. etwa VII, 104, 12 *sūc eṣasac ca vācasi*, wo dann fortgefahren wird *tāyor yāt satyám* etc. Die sichere Garantie dafür, daß, was jemand sagt, *satyám* ist, finden später Brāhmaṇatexte darin, daß er es selbst gesehen hat; also ist — mit der diesen Texten geläufigen Weise der Identifizierung — das Auge das *satyám*¹⁾. Verbindung von *satyá-* mit der Vorstellung „Wort“ ist im Grunde auch an solchen ein „Wort“ nicht ausdrücklich erwähnenden Stellen vorhanden wie Ts. VII, 1, 20, 1 *tāt satyám yāt teḍm Prajāpatir āsi*; Pāraskara I, 16, 24 *tāt satyám yāt te devā varam adaduh . . . tat satyám yāt te Saramā matā* etc. Eine Anzahl ähnlicher Stellen mit dem Eingang *tāt satyám yāt . . .* s. in der Konkordanz; an ihnen allen tritt deutlichst hervor, wie das Schlagwort *satyám* die Übereinstimmung dessen, was gesagt wird, mit dem, was wirklich ist, bezeichnet.

Wenn nun weiter beispielsweise Indra, oder Indra in seiner Eigenschaft als *vācvaḥ samrūt* (IV, 21, 11) und Ähnliches oder Indras Größe u. dgl. als *satyá-* bezeichnet wird, so wird die Vorstellung etwa durch IV, 17, 10 erläutert: *ayám kṛve ādha jāyann utā ghnān . . . yadā satyám kṛvutē manyim indro vācvaḥ dṛṣṭhām bhayata éjad asmāt* — man spricht von Indra in dem und dem Sinn, und er verhält sich so, daß das Gesprochene sich bewahrheitet. Besonders gern wird eben bei Indra dies *satyá-*Motiv hervorgekehrt. Bezeichnend ist der bekannte Vers VIII, 100, 3 *prá sū stómam bharata*

samen oder ihrer Gesinnung), s. Grassmann *satyá-* 7; Geldner Gloss. 1^o? Das würde von der Grundidee schon einen Schritt weiter abliegen. Belege, die diese Bedeutung verlangen, finde ich aber im Rv. nicht (am ehesten noch VII, 90, 5, doch nicht entscheidend). Wenn beispielsweise Grassmann und Geldner hierher I, 1, 5 stellen, wo Agni *satyáḥ* genannt wird, warum soll das anders aufzufassen sein als *sā kṛtsi satyáḥ* von Indra II, 12, 15, wo beide Forscher, mir scheint mit Recht, verstehen: sich als echt bewährend?

1) Śatapatha Br. I, 3, 1, 27 und die Parallelstellen bei Lévi z. a. O. 165 A. 1.

*vajayānta indrāya satyām*¹⁾ *gādi satyām āsti, nēdro āstīti nēma u tra āha kā m dadarśa kām abhi śtavama*²⁾. So ist denn auch die *purōhitiḥ* bestimmter Priester *satyā* (VII, 83, 4, vgl. 7; X, 63, 11) d. h. sie verläuft so ergebnisreich, wie man annimmt, daß sie eben verlaufen werde. An einer Stelle, die Ludwig (III, 295) mit Recht interessant findet, Av. VII, 70, 1, heißt es, das Opfer des Feindes solle *purā satyāt* vernichtet werden: ehe es die Wirksamkeit, auf die sein Darbringer rechnet, in der Tat entfaltet.

Wenn jene typischen Fragen der Brāhmaṇas wie *kāsmāt satyād adbhyaḥ śuadhayaḥ sām bhavanti* übersetzt zu werden pflegen: „infolge welches Sachverhaltes . . .?“, so wird nach dem Ausgeführten genauer zu verstehen sein: „auf Grund welches wahren Sachverhaltes?“ — der Erklärungsgrund muß objektiv zutreffend sein, er muß das zu Erklärende, das in einer gewissen Fraglichkeit schwebt, an einen objektiv feststehenden Sachverhalt heranführen, damit die Erklärung zu Recht bestehe. —

Nun zu *ṛtā*. Wir dürfen nicht übersehen, daß dies von *satyā*-insofern abweicht, als es meist substantivisch gebraucht wird, jenes dagegen überwiegend adjektivisch. Die Vergleichbarkeit wird dadurch in der Tat beeinträchtigt, aber doch nicht ausgeschlossen. Als Adjektiv tritt auf Seiten von *ṛtā*- besonders *ṛtāvan*- ein.

Wir werden nun vielen zweifellos engen Berührungen von *ṛtā*- und *satyā*- begegnen. Ich glaube, daß die in ihr rechtes Licht erst treten können, wenn wir zuvörderst einige in die Augen fallende Differenzen überblickt haben.

Wäre *ṛtām* = *satyām*, würden wir nicht Verwendungen von *ṛtām* anzutreffen erwarten etwa in der Art von IV, 33, 6 *satyām ācur nāra eva hi cakrūḥ*, oder VIII, 93, 5 *yād va pravṛddha satpate nā marā iti mānyase, ut tāt satyām it tava*, oder wie in jenen typischen Stellen (oben S. 169): „das ist *satyām*, daß . . .? Wer

1) Geldner (Glossar) gibt diesem *satyā*- die Bedeutung „faithful, gläubig“. Ich zweifle daran. Der *stōma*- heißt m. E. *satyā*-, weil das, was er aussagt, zur Wirklichkeit stimmt.

2) Bezeichnend für die Rolle von *satyā*- in der Indrafiktion ist auch II, 15, 1 *satyā satyasya kārāṇāni vocam*, II, 22, 1—2 *sainam satēd devā deśāp satyām indram satyā induh*; weiter Beiworte wie *satyāśūma*-, *satyārādhas*- u. s. w.: all das zielt auf das Thema hin *kō mahante śāntam indram kō dātī* (I, 84, 17; vgl. auch VI, 27, 1. 2). — Neben dieser Häufigkeit von *satyā*- für Indra wäre die des Vokativs *santya* für Agni zu erwägen. Mir scheint dies Wort in der Tat zu *sant*- zu gehören. Gleichartigkeit mit *sahantiga* drängt sich doch auf. Schwerlich ist an *saniti* zu denken. Aber daß *santya* vom Sprachbewußtsein als Äquivalent von *satyā*- empfunden wurde, halte ich darum doch für fraglich. Es kann in der Tat außer Zusammenhang mit diesem und in einem andern Zeitalter gebildet sein.

Gefühl für das in der Vedensprache Mögliche hat, wird unmittelbar empfinden, daß da *ṛtā-* nirgends hineinpaßt, daß ihm eine jenen Stellen gegenüber dissonierende Nuance beiwohnt, so daß gegen die Auffassung kurzweg als „Wahrheit“ wohl Bedenken entstehen.

Dafür finden wir andererseits *ṛtā-* in mehreren festen Verbindungen, die von den *satyā-* enthaltenden Ausdrucksweisen bemerkbar abweichen. Mannigfaltig prägt es sich aus, daß das *Rta* eine Ordnungen vorzeichnende, besonders gern irgend welchen Bewegungen das Gesetz vorschreibende Macht ist, während *satyā-* einen Sachverhalt, überwiegend hinsichtlich eines unbewegten Zustandes, konstatiert.

Zunächst gehört hierher, daß *ṛtā-* gern von Naturvorgängen gebraucht wird, offenbar um deren Beherrschtsein von bleibender Ordnung hervorzuheben. Wenn die Flüsse ohne Ermüden, ohne Aufhören strömen, heißt es II, 28, 4 *ṛtāṃ sindhavo Vāruṇasya yanti*¹⁾; Sarasvatī ist dem entsprechend *ṛtāvari*. Da reicht man nur gezwungen und auf einem, wie mir scheint, durch nichts geforderten Umweg mit der Bedeutung „Wahrheit“. Das Natürliche ist „Ordnung“; vom *ṛtā-* des Varuṇa wird hier gesprochen, wie so gern von seinem *vratā-*, seinem *dhārman-* die Rede ist. Auch wenn das unaufhörliche Strömen der Wasser auf den göttlichen Antreiber Savitar zurückgeführt wird, erscheint dieser darin als ein Bewirker des *ṛtā-* (*ṛtāṃ devāya kṛvatē Savitrē* II, 30, 1). Besser als mit „Wahrheit“ kommt man mit „Ordnung“ auch an den Stellen aus, die das regelmäßige Wiedererscheinen der Uṣas betreffen wie III, 61, 7; IV, 2, 19; 51, 8; V, 80, 1; VI, 39, 4; VII, 75, 1, wie ja Uṣas auch mit Vorliebe *ṛtāvari* heißt. Es ist eben von der Göttin die Rede, die *ānu vratām* wandelt (III, 61, 1), dem *Vāruṇasya dhāma* folgt, morgen wie heute sich gleich bleibend (I, 123, 8), Tag für Tag zu ihrem *niṣkṛtām* kommt (das. 9; darin eben beobachtet sie das *ṛtāsyā dhāma*), sich in den *disaḥ* nicht irrt (I, 124, 3 = V, 80, 4; damit eben folgt sie dem Pfad des *Rta*). Ähnlich verwirklicht sich das *Rta* im allmorgendlichen Erscheinen der *Asvin* vor der Morgenröte I, 34, 10, oder in Sonnenaufgang X, 62, 3²⁾, oder in dem so mächtig in die Augen fallenden Beispiel ordnungsmäßigen Verlaufs, dem Jahr I, 164, 11 (*vārvaṛti cakrām pāri dyām ṛtāsyā*), vgl. III, 31, 9. Auch wenn von der Segenspendung die Rede ist, die der Mensch der Kuh verdankt — gelegentlich mit Seitenblicken auf das *ānṛtam*,

1) Daß die priesterliche Kunst dem Fluß das Strömen anbefiehlt und möglich macht, heißt darum: dem Fluß werden *dhārte ṛtāsyā* geöffnet VII, 96, 6.

2) Vgl. VI, 51, 1; VIII, 27, 19.

das diesen Segen zu vereiteln, an falscher Stelle festzuhalten sucht —, paßt die Bedeutung „Ordnung“ besonders gut (vgl. IV, 3, 9; 23, 9; II, 24, 8. 7; X, 67, 4 etc.). Man wird zwar nicht in die Übertreibung verfallen, all das von der Vorstellung der „Wahrheit“ durchaus abliegend zu finden; in I, 105, 12, welcher Vers anhebt *ṛtām arṣanti sindhavaḥ*, wird dann parallel mit diesen Worten fortgefahren *satyāṃ tātāna sūryaḥ*; die Morgenröte wird, wie mit dem Rta verbunden, so auch *satyā* genannt (Berg. III, 199 A. 2)¹⁾. Aber die gesamte Sachlage treibt wohl dazu, als die für den Vorstellungskreis jener Naturvorgänge zuvörderst in Betracht kommende Idee die der Ordnung aufzufassen und anzunehmen, daß entsprechend der häufigen Verbindung von *ṛtā-* und *satyā-* (s. darüber weiter unten) in I, 105, 12 der erste Satz mit dem Schlagwort *ṛtā-* einen zweiten mit *satyā-* nach sich gezogen hat: um so leichter, als ja gerade mit Sonne oder Licht sich die Vorstellung des *satyā-* besonders eng verbindet.

In welchem Sinn zu den Manifestationen des *ṛtā* = „Ordnung“ auch das Opfer zu rechnen ist, bespreche ich in einer Anmerkung²⁾.

1) Hier erwähne ich die Bezeichnung der Morgenröten als *ṛtājātanulyāḥ* IV, 51, 7, d. h. als wahres Wesen dies habend, daß sie aus dem R. geboren sind.

2) Ich schicke voraus, das *ṛtā-* geradexu, wie man vielfach getan hat, mit „Opfer“ zu übersetzen mir unstatthaft scheint. Wer den Vorstellungskreis von *ṛtā-* im Zusammenhang durchdenkt, wird das von vornherein als unwahrscheinlich empfinden, und ich kenne kein Zeugnis, das über diese Unwahrscheinlichkeit wegzugehen triebe. Von den Belegen, die man angeführt hat, begnüge ich mich hier die ersten drei Graßmanns (*ṛtā-* Nr. 12) aufzuführen, I, 71, 3 (über die *pitṛaḥ*): *dādhan ṛtām dhanāyann asya dhīm*. Also ein *ṛtām*, mit dem eine *dhī-* zusammengehört; das nicht seltene *ṛtādhi-* übersetzt Gr. selbst „heiligesinat“. Offenbar handelt es sich um die Funktion der *pitṛaḥ*, die Daseinsordnungen zu begründen (meine Rel. des Veda 278), wie auch durch die Umgehung der Stelle bestätigt wird. — I, 103, 4 *yajñam prechāmy avamāṣ sa tād dātō vi vocati, koḥ ṛtām pūreyāṃ gatāṃ kṣa tād bīharti nātanaḥ* etc.: hier findet auch Ludwig (III, 285) „in unmittelbarer Aufeinanderfolge *yajñ-* und *ṛtām* identifiziert“. Ich sehe nur die Aufeinanderfolge; wollte man auf Identifikation schließen, so ergäben sich mit gleichem Recht im Rv. mehr Identifikationen, als dem Exegeten lieb sein könnte. — II, 30, 1 *ṛtām devāya kṛvate Savitrē . . . nā ramanta āpah* (vgl. oben S. 171): wenn Savitr durch seinen Antrieb die Wasser in Bewegung setzend das Rta verwirklicht, was hat das mit dem Opfer zu tun? — Andererseits aber ist richtig, was für die Weltanschauung der priesterlichen Denker des Veda ja zu erwarten ist: daß zwischen Rta und Opfer engste, festeste Beziehungen bestehen. Das Opfer ist überall durchzogen von der Potenz des Rta und hat wiederum die Wirkung, den Gang des R. zu befördern. Aus dem R. geboren ist die Rede, die die Sonne scheinen macht (also R. verwirklicht) X, 138, 2; diese betende Rede wird *ṛtāt* in Bewegung gesetzt VIII, 13, 28; sie ist *ṛtāyanti-* oder *ṛtāpṛ-* II, 32, 1; VIII, 76, 12. Die in den Aprihymnen angerufenen heiligen Tore sind *ṛtāṛdh-* I, 13, 6; 142, 6.

Hier ist zuvörderst noch zu betonen, daß wie im Naturleben so auch auf sittlichem Gebiet dieselbe Bedeutung von *ṛtá-* sich als die nächstliegende erweist. Im Yama-Yamī-Dialog beruft sich Yama auf das *ṛtá-* offenbar als die den Inzest ausschließende Ordnung (X, 10, 4); zweifellos dieselbe Ordnung ist es, die dann im selben Gespräch als *bṛhān Mitrásya Várūnasya dhāma* (v. 6) benannt wird. Der Falschspieler (?) ist *āṇṭadevaḥ* VII, 104, 14¹⁾. Ein Rājanya, heißt es in einem Brāhmaṇatext, tut viel *āṇṭam*: *ūpa jāmyai hārate, jināti brāhmaṇān, vādaty āṇṭam; āṇṭe khālu vai kṛyānāṃ Várūno yṛhpati* (Tb. I, 7, 2, 6); daß er seiner Schwester (von ihrem Besitz) raubt²⁾, daß er Brahmanen bedrückt, läßt sich doch nur ganz gezwungen auf „Unwahrheit“ zurückführen, und erst an der dritten Stelle könnte *āṇṭam* die später geläufige Bedeutung „Unwahrheit“ (s. unten) haben. Wenn aber dies Wort hier als Objekt von „tun“ (*karoti, kṛyānāṃ*)³⁾ — allerdings daneben auch von „reden“ — erscheint, so spricht das offenbar gegen eine Deutung, welche eine nur dem Reden zukommende Qualität („Wahrheit“) gegenüber einer solchen des Handelns und auch des Redens („Ordnungsgemäßheit“) in den Vordergrund stellt⁴⁾.

Weiter läßt sich in der gleichen Richtung geltend machen, daß besonders häufig von dem Pfad, den Pfaden (*pānṭhāḥ, pathyāḥ, pathyāḥ*) des *ṛtá-* die Rede ist, welcher Ausdruck durch awestische Parallelen als indoiranisch erwiesen wird. Daß ein „Pfad der Wahrheit“ denkbar wäre, soll nicht durchaus geleugnet werden. Natürlicher ist es doch, in Verbindung mit „Pfad“ an eine Potenz zu denken, die es mit Bewegung, Fortschreiten zu tun hat, nicht

Das Opferfeuer brennt *ṛtásya sadas* III, 7, 2. Von eben diesem *sadas* ist die *dhātū* aufgeblüht X, 111, 2. Der Adhvaryu sagt zur Vedit *ṛtām asi, ṛtasādanam asi* etc. Ts. I, 1, 9, 5; Apastamba Śr. II, 3, 7. Ich verweise noch auf Rv. VI, 15, 14; VII, 39, 1; Bergaigne III, 231; meine Ausführungen „Rel. des Veda“ 197 f. Wollte ich hier vollständig sein, wäre kein Ende zu finden.

1) Doch unterliegt diese Übersetzung von *āṇṭadevaḥ* Bedenken.

2) So verstehe ich *ūpa hārate*, das mit *ā* dazw. synonym ist (vgl. Kāth. X, 4, p. 128, 16, und Ts. V, 2, 6, 2 neben Kāth. XX, 4, p. 22, 5).

3) Und zwar handelt es sich nicht etwa um ein Tun, das als ein Wahr-machen (einer Absicht, einer Versprechung und dgl.) ba. als dessen Gegenteil auf-faßbar wäre.

4) Man kann fragen, ob jede Verletzung der Rechtsordnung ein *āṇṭam* ist. Beispielsweise auch Mord? Ich finde einstweilen — Irrtum wird vorbehalten — keinen Grund das zu bejahen. In Kāth. XXVII, 4, p. 142, 17 liegt das *āṇṭam* nicht einfach im Mord, sondern im Mord seitens des *māra*. Beim Mord mögen ich andre Vorstellungen stärker in den Vor-dergrund gedrängt haben als die der „Ordnungswidrigkeit“.

aber wie „Wahrheit“, in der Hauptsache wenigstens, einen ruhenden Sachverhalt darstellt. Wenn gesagt wird, daß die *duṣkṛtāḥ* den Pfad des Rta nicht überschreiten (IX, 73, 6), weist auch dies auf Beziehung des R. zum Handeln, also auf die Vorstellung der Ordnung hin¹⁾. Daß das Rta eine Bewegung beherrscht, tritt weiter auch in der recht häufig belegten Verbindung mit dem Verb hervor (z. B. *ṛtām yāté*; mit Akkusativ des Inhalts, vgl. Gaedicke Akkusativ 161). Erweist sich so das Rta als Norm für richtiges Gehen, würde man Neigung zur Verbindung mit der Präposition *anu* erwarten (vgl. *anu vratām* u. dgl.). Ich vermute, daß das Fehlen eines **anu ṛtām* oder **ṛtām anu* nur auf der prosodischen Rücksicht beruht. Es entstand eine zu große Reihe von Kürzen, während *anu vratām* bequemer Verschuß war. Daß doch inhaltlich die Vorstellungen von *ṛtā-* und *anu* gut zusammenpaßten, geht aus folgenden Stellen hervor: *ṛtāsya pathyā anu* III, 12, 7; *ṛtāsya pānthām anu eti* I, 124, 3 (daneben — beides von der Morgenröte — *nā dīso minōti*: Hinweis auf die Vorstellung der Ordnung); *ṛtāsya pānthām anvetatā* u VII, 44, 5; vgl. auch X, 66, 13 und überhaupt die Satzeingänge *ṛtāsya pānthām anu* in der Konkordanz, sowie IX, 97, 32; *ṛtāsya raśmīm anuyācchamānā* I, 123, 13; *ṛtāsya devā anu vratā guḥ* I, 65, 3. — Diesen Materialien, durch die *ṛtā-* als auf eine Bewegungsrichtung deutend charakterisiert wird, sind auch die zahlreichen Stellen anzureihen, die vom Wagen und besonders vom göttlichen Wagenlenker (*ṛathāḥ*) des Rta sprechen, ferner von seinem Rad (I, 164, 11), seinen Rossen (III, 6, 6), seinem Zügel (V, 7, 3; vgl. auch den eben erwähnten Vers I, 123, 13), seinem Gefährt (*vāhas-* VIII, 6, 2; vgl. *awest. aśavāsah-*), seinem Schiff (IX, 89, 2), seinen Wegspuren (X, 5, 4), seinem Führer (VII, 40, 4, vgl. II, 27, 12). Vereinzelt konnte so etwas auch von der Wahrheit gesagt werden; in der Tat werden „Schiffe der Wahrheit“ IX, 73, 1 erwähnt. Aber im Ganzen ergibt sich doch der Eindruck, daß das Rta vielmehr als die Wahrheit im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet.

Ein weiterer charakteristischer Zug von *ṛtā-*, im Obigen gelegentlich schon berührt, ist sein Zusammenhang mit *dharma-*, *vrata-* und Ähnlichem²⁾: die Bewegung, die dem *ṛtā-* nach, auf dessen

1) An die mit Rta assoziierte Pfadvorstellung ist es offenbar auch anzuschließen, wenn *ṛtām* und *ṛjā* parallel stehen (X, 67, 2), und wenn als Gegensatz von *ṛtā-* *erjind-* erscheint (IV, 23, 8, vgl. Av. I, 10, 3).

2) Dieser Zusammenhang ist von Bergaigne in der oben S. 167 A. 1 zitierten Erörterung so reichhaltig und überzeugend belegt worden, daß ich hier kurz sein kann. B. hat auch schon fein bemerkt (a. a. O. III, 220. 223), daß unter diesen

Pfaden verläuft, zeigt feste Gestalten, folgt festen Regeln. Wenn die Somaströme auf ihrem Pfad einberfließen, geschieht das *dhárman* *ṛtasya* IX, 7, 1 (vgl. 110, 4)¹⁾. Mitra und Varuṇa regieren *dhármanā* und *ṛtēna* V, 63, 7. Es wird gefragt *kād va ṛtasya dhármanasi* I, 105, 6. Das Rta besitzt *vrātá*, denen die Götter folgen (I, 65, 3, s. oben). Nicht jede dieser Stellen, aber doch manche unter ihnen deuten auf die richtungsgebende, imperativische Natur des *ṛtá*-, für die auch *ṛtasya . . . pradiśaḥ* VIII, 100, 4 (vgl. X, 110, 11), *ṛtasya pradiśaḥ* IX, 86, 32 angeführt werden kann. Jene Zusammenhänge mit den Vorstellungen von *dhárman*-, *vrātá*- führen weiter auf einen besonders bedeutsamen Zug des Rta: seine oft und nachdrücklich hervorgehobene Beziehung zu eben den Göttern, die auch mit den *dhárman*- und *vrātá*- zu tun haben: zu Varuṇa, Mitra, überhaupt den *Ādityas*. Es ist unnötig, bei dieser vielbesprochenen Beziehung zu verweilen²⁾. Indem sich aber das Rta als mit den Satzungen, den Geboten Varuṇas zusammenfallend erweist, hebt sich von neuem der ihm beiwohnende imperativische Zug hervor. Der Unterschied der Gottheiten, mit denen die Vorstellungen von Rta und Satya sich zu verbinden lieben, ist bezeichnend: das Rta hat vor allem mit Varuṇa zu tun; es manifestiert dessen heiligen Willen. Das Satya wird besonders auf Indra bezogen, um hervorzuheben, daß dessen Macht und Gnade wahre Wirklichkeit ist, während sein Charakter willkürlicher Gewalttätigkeit ihn mit dem Rta nur in schwachen Zusammenhang stellt³⁾. Seine Taten sind *satya*. Die Morgenröten, denen Varuṇa das Gesetz vorgezeichnet hat (VIII, 41, 3) folgen dem Rta.

Die Nuancen, durch die sich *ṛtám* und *satyám* unterscheiden, müssen um so sorgfältiger beobachtet werden, als nun andererseits, wie sich jedem Vedaleser aufdrängt, die beiden Vorstellungen starke Neigung haben, sich mit einander zu verbinden (vgl. Bergaigne III, 298 f.).

Zwar fällt hier schwerlich ins Gewicht, daß wie *satyám* (oben

Begriffen *ṛtá*- die Idee des Gesetzes „sous la forme la plus arrêtée, et en quelque sorte la plus mythique“ ausdrückt. *dhárman*-, *vrātá*-, auch *dháman*- (s. über dieses den folgenden Anfsatz) sind gaubare Münze der alltäglichen Sprache; in *ṛtá*- klingt heiliges Geheimnis an.

1) Solche Stellen bleiben bezeichnend, auch wenn zu *dhárman* sich *satya*- als gut passendes Beiwort schickt, vgl. X, 56, 3 und das Kompos. *satyadharman*-.

2) Ich verweise auf meine „Religion des Veda“ 199 f. Neben diesen Göttern kommt auch Agni in Betracht (das. 201). Weiter Savitar (Bergaigne III, 253), der in seiner zur Bewegung antreibenden Tätigkeit das Rta verwirklicht.

3) Vgl. Bergaigne III, 249; meine Religion des Veda 201 A. 1.

S. 169) so auch *ṛtām*, *ṛtā* häufig Objekt von Verben des Redens ist (dem verwandt Wendungen wie *ṛtāyathā vācusaḥ* II, 32, 1; *ṛtāya vāci* X, 110, 11; *ṛtavākā-* IX, 113, 2 etc.). Man darf daraus nicht auf eine Bedeutung „Wahrheit“ schließen; „Ordnung“ paßt vollkommen. Diesen priesterlichen Denkern und Rednern war es ja, wie sie etwa von *śradhā* (*śradhāṃ vādan* neben *ṛtāṃ vādan*, IX, 113, 4) oder *jāta-vidyā* (X, 71, 11) zu reden gewohnt waren, eine besonders geläufige Aufgabe, den mannigfaltigen Inhalt des *Ṛta* — „*pūrvā ṛtāya samdṛśaḥ*“ (III, 5; 2) — zu entwickeln, so daß, während *satyam* eine Qualität des Gesagten ausdrückt, *ṛtām* dessen Thema ausspricht. Von den Belegstellen bestätigen mehrere diese Auffassung des *ṛtām vad-* u. dgl. sehr deutlich. So ist I, 179, 2 von den *pūrvā ṛtasūpaḥ*¹⁾ die Rede, welche *sakāṃ devēbhir āvadann ṛtāni*: Gegenstand dieser Unterredungen müssen nach dem Zusammenhang des Sūkta die Keuschheitsordnungen des Asketenlebens gewesen sein. X, 10, 4 *ṛtā vādantaḥ*: es handelt sich um die Ordnung, welche Inzest verpönt. X, 79, 4 *tāt vām ṛtām rodasi prā bravāmi*; der folgende Pāda sagt ausdrücklich, welche das Befremden des *Ṛsi* herausfordernde Ordnung gemeint ist — sie betrifft Agni: *jāyamaṇo mā-tāra yārbho atī*. I, 161, 9 *ṛtā vādantaḥ* (von den *Ṛbhū*): welches hier die *ṛtā* sind, sagen wohl die vorangehenden Pādas. V, 68, 1 *prā vo Mitrāya gāyata Vāruṇāya . . . ṛtām brūhāt*: mir scheint zu verstehen, daß der Sänger auffordert, an die beiden Götter sich wendend deren *Ṛta* zu besingen²⁾).

1) Die auch in diesem Kompositum sich zeigende besondere Vorliebe für das Verb *sap-* als ein Obj. *ṛtām*, *ṛtā* regierend ist längst bemerkt worden. Ebenso, daß dieser Sprachgebrauch wie so vieles in der Terminologie von *ṛtā-* (s. Darne-eteter, Ormazd et Ahriman 15), auf indoiranische Zeit zurückgeht (Yaśna 31, 22). Schon Bergaigne (III, 222) hat trotzdem darauf hingewiesen, daß mit *ṛtām sap-* auch *ṛtām saparyata* X, 37, 1 zusammengehört.

2) Besonders sind unter den Belegen für *ṛtām* als Objekt eines Verbs des Redens einige Stellen hervorzuheben, bei denen es sich um einen Eid handelt. König Soma soll schwören, allen seinen Gattinnen der Reihe nach beizuwohnen: *ṛtām antyā yathā samāraccha upaśyāmi* Ts. II, 3, 5 1 („stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beizuwohnen wollest“ Bēhrl. Roth. Die Gesamtheit des hier Beigebrachten zeigt, daß es sich um eine Ordnung im Sinn einer Reihenfolge nicht handelt); *ṛtām brūhātī sa ṛtām abravāt yathā sūvāre ca samārad vāsanīti* Ms. II, 2, 7. Die Geschöpfe sprechen zu Prajāpati: *tābhyo vai na ṛtām brūhātī abramu*, und es folgt: *tābhyā ṛtanūthānānartam abravāt* Pañc. Br. XXI, 2, 1. Hier läuft *ṛtā* natürlich der Sache nach auf die Bedeutung „Eid“ hinaus (so auch Geldner Gloss.). Wörtlich aber scheint mir gesagt zu sein, daß man das zu Beschwörende als „eine (heilige) Ordnung“ ausspricht. Indem man es so in den Kreis des besonderen jenseitigen Sanktionen Unterliegenden aufnimmt, zieht man auf sich, wenn man gegen ein solches *ṛtām* fehlt, die Strafen herab, mit welchen

Wesentlicher aber für den uns beschäftigenden Hergang als diese Verbindungen von *ṛtām* mit Verben des Redens ist die in den Texten sehr sichtbar hervortretende Neigung die beiden Termini *ṛtā-* und *satyā-* in offenbar enger Zusammengehörigkeit neben einander zu nennen. Schon im Rgveda beginnt diese Neigung sich zu zeigen: es sei etwa verwiesen auf IX, 113, 4 *ṛtām vādān ṛtadyumna satyām vādan satyakarman*; X, 190, 1 *ṛtām ca satyām ca*; vgl. auch IV, 5, 5 *anṛtā asatyāḥ*, und VII, 104, 8 (unten Anm. 2). In der jüngeren Vedenzeit werden solche Wendungen immer häufiger, wofür Belege zu geben kaum nötig scheint¹⁾. Es ist ja begreiflich, daß zwei Worte mit den Bedeutungen „Recht“ und „Wahrheit“ sich für die Diktion jener priesterlichen Kreise ebenso fest assoziierten, wie sie das vielfach für uns tun. Das „Wahre“ erscheint eben nicht nur als die rein tatsächliche, ethisch indifferente Konstatierung eines gewissen Sachverhalts, sondern als etwas Gesolltes, Erstrebtes, Rühmenswertes. Das „Recht“, die „Ordnung“ andererseits wird die Kraft besitzen, sich als das wahrhaft Seiende zu behaupten, während das Unrecht als wesenloser Schein zerfließt.

In diesem Zusammenhang ist besonders die allbekannte Tatsache hervorzuheben, daß *anṛta-* direkt die Rolle eines Gegensatzes von *satyā-* übernommen hat. Es scheint, daß dieser Vorgang, parallel mit dem Sichzusammenschließen von *ṛtā-* und *satyā-*, im Lauf der Vedazeit erkennbar fortschreitet. Im Rv. steht *anṛta-* als Gegensatz von *satyā-*, soviel ich sehe, nur zweimal: in *satyanṛtā* VII, 49, 3 und in VIII, 62, 12 *satyām id vā n tāp vayām indram stavāna nānṛtam*²⁾ (dagegen X, 55, 6 *satyām it tān nā mogham*), während es als Gegensatz von *ṛtā-* viel häufiger ist (I, 105, 5; 139, 2; 152, 1, 3; II, 24, 7; VII, 60, 5; 65, 3; 66, 13; X, 87, 11; 124, 5), „unwahr“ dagegen mehrfach mit Hilfe von *ásat-* ausgedrückt wird. Weiter

die *drūhā* die *anṛtā jánānām* heimsuchen (VII, 61, 5). Offenbar zutreffend stellt Geldner zu den angeführten Stellen aus dem Rv. selbst X, 34, 12, wo der reuige Spieler dem *senān-* der Würfel seine Verehrung bringt: *tāsmāi kṛyāmi na dhānā ruṇadhni dāsāhām prācāś tād ṛtām vadāmi*. Der Gestus mit den zehn Fingern ist der des Schwörens (s. Geldner Kommentar); der Spieler aber spricht als *ṛtām* vermutlich aus, daß er in der Verehrung jenes Dämon kein Geld zu sparen gedenkt.

1) Ist aus dem bei verschiedenen Gelegenheiten von Apastamba (s. Konkordanz) vorgeschriebenen Spruch *ṛtā satyam upāmi* zu folgern, daß unter den beiden Mächten *satyām* als die höhere erachtet? Ich möchte auf den Spruch kein Gewicht legen; es liegt wohl nur Umformung des Wortlauts *anṛtā satyam upāmi* (s. Konk.) vor.

2) Hier weise ich auch auf das Nebeneinanderstehen VII, 104, 8 von *anṛtā* *edcobhiḥ* und *ásatāḥ* ... *ekātā* hin.

finden wir, indem *ṛtaṃ satyam* sich zu einer Einheit zusammenschließt, als den Gegensatz *anṛtaṃ*, unter Fehlen des wenig gebräuchlichen *asatyam*¹⁾: so Kāth. XXXVI, 5, p. 72, 16 f. = Maitr. Samh. I, 10, 11 p. 151, 3. Und weiter bleibt, unter Zurücktreten des immer mehr antiquierten *ṛta-*, als stehend der im Rv. erst in der Bildung begriffene Gegensatz *satya-*, *anṛta-* übrig, doch, wenn ich mich nicht täusche, wenigstens in der älteren Zeit stets gebraucht mit dem Hineinspielen eines Werturteils, von Lob und Verwerfung. Man halte etwa folgende beide Brāhmapastellen einander gegenüber. Śatapatha Br. I, 1, 1, 4. 5 *amedhyo vai puruṣo yad anṛtaṃ vadati tena pūtir antarataḥ . . . devaṃ vā idaṃ na tṛtiyaṃ aśi satyaṃ caivānṛtaṃ ca, satyaṃ eva devā anṛtaṃ manuṣyāḥ . . . sa vai satyaṃ eva vadet*. Andererseits aber Kauṣ. Br. II, 8 (vom Darbringer des Agnihotra) *sa satyaṃ vadati, tasyāyaṃ vānmaya ātmā satyamayo bhavati, satyamayā u devāḥ . . . so yadi ho vā apī tālā ūrdhvaṃ mṛṣā vādati satyaṃ haviṣyoditaṃ bhavati*. Die erste Stelle spricht mit einem gewissen Pathos von der Unreinheit und Schwäche, die in der Unwahrheit (*anṛtam*) liegt²⁾. Die zweite spricht rein konstatierend davon, daß durch eine gewisse sakrale Zauberwirkung unwahre Rede in wahre verwandelt wird: hier steht das *mṛṣā*, das auch in der nüchtern konstatierenden Kirchensprache des Buddhismus den stehenden Ausdruck für unwahre Rede (*Pāli musāvāda-*) abgegeben hat³⁾. Nach alledem, meine ich, kann man sagen, daß im Gegensatzpaar *satya-* und *anṛta-* zwar *anṛta-*, verglichen mit seinem ursprünglichen Sinn, sich der Bedeutung „Unwahrheit“ stark genähert hat, aber doch andererseits auch in *satya-* das Moment des Rechten, Seinsollenden bemerkbar entschiedener hervortritt, als in der Vorstellung von *satya-* an sich liegt⁴⁾. —

1) Dies im Rv. nur IV, 5, 5 (*asatyāḥ* neben *anṛtāḥ*, zu dessen Akzent man Knauer KZ. XXVII, 68 vergleiche).

2) In ähnlichem Ton etwa Śat. Br. II, 2, 2, 20.

3) In ähnlichem Ton das *mūhuryā* der in Ann. 4 angeführten Stelle.

4) Auch in den oben erwähnten Stellen Kāth. XXXVI, 5 = Maitr. Samh. I, 10, 11 scheint sich zu zeigen, daß *anṛta-* immer noch etwas andres ist, als einfache Unwahrheit. Es handelt sich um die ehebrecherische Frau, die ein Geständnis ablegen soll, sowie darum, ob dies Geständnis wahr oder falsch ist. Da wird nun von der Handlungsweise der Frau gesagt: *anṛtaṃ vā eṣā karoti*, von falschem Geständnis aber: *yan mithuryā pratibhūyāt*. Für den Fall, daß sie die Wahrheit gesteht: *anṛtaṃ eva niravadāya ṛtaṃ satyaṃ upaiti*. Es kann scheinen, daß sie *ṛtaṃ upaiti* indem sie die Sünde (*anṛtam*) abtat, dagegen *satyaṃ upaiti* indem sie nicht *mithuryā* sondern wahrhaft spricht. Daß solche Vorstellung wenigstens undeutlich vorgeschwebt hat, halte ich für denkbar, wenn auch die Gefahr, daß so allzu Bestimmtes in die Stelle hineingesehen wird, nicht zu leugnen ist.

Ich glaube kaum, daß das Awesta Anlaß gibt, das aus den vedischen Materialien gewonnene Resultat zu modifizieren. Die Vorstellung des *āsa-* schließt Werte mannigfacher Art in sich. Die sind zu einem Gesamtbild vereinigt, dessen schwebender Lichtschein doch allzu unbestimmt ist, als daß man von dieser Grundlage aus zu Behauptungen etwa über die „Wahrheit“ als Ausgangs- oder Kernpunkt von all dem sich berechtigt fühlen dürfte¹⁾. Dies allerdings liegt es nah geltend zu machen, daß der stehende Gegensatz von *āsa-*, *asavan-*, wie bekannt, *druj-*, *dragvant-* ist: Worte, deren Bedeutung sich in „Trug, Lüge“ vielleicht nicht vollständig erschöpft, aber doch davon ausgeht und dies als vorherrschendes Element enthält²⁾. Auch im Rgveda erscheinen unter vielem andern mehrfach Worte der Familie von *druh-* in der Nähe der Rtavorstellung als etwas dem Rta Feindliches³⁾: nichts begreiflicher als das. Daß aber jene Worte die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des *Āsa* geworden sind, beruht doch wohl auf speziell iranischer Entwicklung, zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab. Daß man dort eben nach dem Ausdruck *druj-* griff, zeigt zweifellos, daß im zarathustrischen Ideal des Guten und Rechten der Zug der Wahrheit und Wahrhaftigkeit hervortrat. Aber diese Nuance scheint doch zu unbestimmt und allzu leicht aus einer geringen Weiterschlebung der Vorstellung erklärbar, als daß für die indoiranische Vorgeschichte oder für das vedische Rta erhebliches Gewicht darauf gelegt werden könnte.

Sehen wir zum Schluß auf die Etymologie des Worts, so kann man schwanken, ob es — wie ich für wahrscheinlich halte — zur indoeuropäischen Wurzel *ar-* „fügen, anpassen“ (*aram*, ἀραρῶν, ἀρῶν u. s. w.; lat. *ars*, unser *Art*), oder zu Wzl. *er-* *or-* „bewegen, sich bewegen“ gehört. Mag nun das Wort von der Vorstellung des „Gefügten“ oder der „Bewegung“ her sich entwickelt haben, der Weg von da bis zu „Wahrheit“ scheint mir nicht leicht und

1) Wenn Plutarch *ἀλθεῖα* gibt, so darf eine solche Übersetzung des kaum übersetzbaren doch nur als approximativ beurteilt werden und besitzt für die uns beschäftigende Frage keine größere Autorität, als wenn etwa Megasthenes die Brahmanenkaste als ein *γένος* von *ψόδεσσι* erklärt. Vollends habe ich Bedenken dagegen, Äußerungen wie die bekannten des Herodot über das Gewicht, das die Perser auf Wahrhaftigkeit legten, für eine genauere Deutung des zarathustrischen *Āsa*begriffs zu verwerten.

2) Die rgvedischen Materialien für den Kontrast von *druh-* und *satya-* gibt Bergaigne III, 180 A. B. Auch die Inschrift von Bahistān (4, 7) stellt *hašiyam* und *daruxtam* gegenüber. Vgl. auch Yt. 19, 33.

3) Man vergleiche etwa I, 23, 22; 122, 9; 133, 1; II, 23, 17; 35, 6; IV, 29, 7 (neben 8 ff.); VII, 61, 5; X, 61, 14; auch Av. II, 10, 8.

ohne die Annahme mancher Zwischenstation schwer denkbar. „Ordnung“ dagegen als ein „Gefügtes“ ist ohne weiteres verständlich. —

Die Rtavorstellung mit ihrer aus indoiranischer Vorzeit stammenden altartümlichen Plastik hat schon in der jüngeren Veda-periode viel von dem Leben, das ihr noch im Rgvéda beiwohnt, eingebüßt. Das Rta ist da nicht viel mehr geliebt, als ein volltönendes Schlagwort, das sich stehend mit Satya verbindet oder mit dem man etwa irgend ein Wesen als „Erstgeborenen des Rta“ benennt; aus der wirklichen Gedankenbewegung ist das Rta im Ganzen verschwunden. Es wurde, scheint es, verdrängt durch den Glauben an alle die Zauberwesenheiten, in denen die Theologen der Brähmapas die regierenden Mächte des Weltlaufs sahen, weiter insonderheit in ethisch-rechtlicher Beziehung durch die modernere Vorstellung des Dharma, in metaphysischer durch die beiden Potenzen, die aus dem wirren Weltbild der Brähmapas als die höchsten aufstiegen: das Brahman und das Karman.

2. *dhāman*.

Vielleicht noch bunter als das Bild von *ṛtā* stellt sich das von *dhāman* in den meisten Wörterbüchern dar. Ich hebe aus Geldners Glossar nur einen Teil der Bedeutungen hervor: göttliche Macht, Gebot, Schöpfung, Gebiet, erhabene Nähe oder Gegenwart der Götter, göttliche Person, Art, Form, Phase, Stand der Sonne, Stunde, Zeit. Ältere Lexikographen teilen auch der Bedeutung „Sitz, Wohnstätte“ eine bedeutende Rolle zu. Bei einem etymologisch so durchsichtigen Wort ist von vornherein wahrscheinlich, daß eine Grundvorstellung erkennbar sein wird. Von der werden sich je nach Umgebung und Zusammenhang verschiedene Seiten herverkehren. Sollten wir da, in Ermangelung eines eben denselben Vorstellungskreis deckenden Ausdrucks unsrer Sprache, verschiedene Worte zu brauchen genötigt sein, ist doch jedes von ihnen zu verstehen als von jener Grundvorstellung durchdrungen, von ihr her sein Licht empfangend. Möglich, daß im Lauf der Zeit in der Physiognomie der Grundvorstellung einzelne Züge verblassen, andre ausschließlicher — vielleicht zugleich in einer gewissen Erstarrung — hervortreten. Das müssen wir zu ermitteln suchen: wobei — wie ich hier nach früheren Darlegungen nicht von neuem begründe — es vergebliches Bemühen wäre uns von den indischen Kommentatoren beraten zu lassen. Nur die Texte selbst können uns ihren Sinn enthüllen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat hier wie an so vielen Stellen der Forscher bezeichnet, der gegen die Tendenz, nach Belieben die Bedeutungen der vedischen Worte zu zersplittern, die Reaktion eingeleitet hat: Bergaigne¹⁾. Ich möchte meinerseits folgende Formulierung an die Spitze stellen. *dādhati* (bz. *dhattē*) bedeutet: ein Objekt, sei es sichtbar und greifbar oder nicht, „setzen“ — d. h. (selten) es als etwas Seiendes hinstellen, meist speziell: es an einen Ort, in eine Lage versetzen, oder es einem Zweck, einem Besitzer beilegen (dasselbe im Medium mit Rückbeziehung auf das Subjekt: das Objekt diesem gehörig, der Zweck in diesem liegend u. dgl.). Daß die Zugehörigkeit von *dhāman-* zum Verb stets lebendig gefühlt wurde, bedarf keines Beweises. Im Kompositum *dhāmadhā-* (IX, 86, 28), in Wendungen wie *priyā dhāma yuvādhita* VI, 67, 9, *priyā dhāmany amṛta dādhanah* III, 55, 10 etc. ist das Bewußtsein davon sichtbar²⁾. So ist *dhāman-* die „Setzung“, den eben angegebenen Bedeutungen des „Setzens“ entsprechend (Bergaigne: „poser, instituer“ und „institution“). Und zwar handelt es sich nicht sowohl um den Akt des Setzens, als um den dadurch geschaffenen Zustand, oder um das dadurch betroffene Objekt eben sofern es dadurch betroffen ist, eben sofern es den entsprechenden Zustand verkörpert. Da kann nun eine materielle Wesenheit bz. die ihr zugewiesene Stellung oder Funktion in Rede stehen: z. B. das *ghṛtām* als *dhāma* des Agni (II, 3, 11; weiteres über den Sinn dieses Ausdrucks s. unten); hoch leuchtet das *dhāma* des Mitra-Varuṇa (X, 65, 5): die Sonne oder überhaupt das Licht, die Lichtwelt, die sie an ihre Stelle gesetzt haben³⁾. Es können aber auch Verhältnisse oder Ordnungen gemeint sein, die auf dem Gebiet des menschlichen Handelns, des sittlichen Lebens, des Opfers gesetzt sind. Wenn Yama die Versucherin Yamī auf

1) Religion védique III, 210 f.

2) Oder *dhāman-* steht auch in ähnlicher Verbindung mit *vi-dhā-* „disponere“, welches die Vorstellung von *dhā-* nach bestimmter Seite schärfer nuanciert; s. I, 164, 15; IV, 55, 2; vgl. X, 82, 3; 158, 6. — Ein weiteres Verb, das gern *dhā-* zum Objekt hat, ist *mā-*, s. Bergaigne III, 222.

3) Natürlich kann es sich auch um eine nichtmaterielle Naturordnung handeln: so die Tageszeiten (MS. IV, 11, vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 115). Daß das Jahr, wenn ich nicht irre, nicht als *dhā-* bezeichnet wird, scheint Zufall. Nach VII, 65, 11; X, 135, 6 wäre es unzweifelhaft statthaft. Wenn nun aber der Ausdruck *dhāman-* „das Gesetzte“ gelegentlich in bestimmtem Zusammenhang so gebraucht wird, daß dabei an die Tageszeiten gedacht ist, scheint es mir unrichtig, darum „Stand der Sonne, Stunde, Zeit“ geradezu als Bedeutung des Worte *dhā-* anzuführen (Geldner Gloss.; über X, 139, 3 verweise ich auf meine Note zu dem Hymnus).

das *brhān Mitrāsya Varuṇasya dhāma* (X, 10, 6) hinweist, ist natürlich das Sittengesetz gemeint. Wenn von Soma gesagt wird *ṛbhī stāvāno ānu dhāma pūrvam* (IX, 97, 5), ist an die Satzung des Opfers, das *yajñāsya dhāma* (genauer das *stomasya dhāma*, s. unten S. 183 Anm. 2) gedacht. Man sieht, wie ein Teil der Vorstellungssphäre von *dhā* mit der von *ṛtā-* zusammenfällt¹⁾. Und wie bei *ṛtā-* gilt auch hier, was so begreiflich ist: daß die Betrachtung physischer, ethischer, kultischer Ordnungen für die vedischen Denker nicht so zu sagen auf verschiedenen Blättern steht, sondern zu ungeteilter Einheit zusammengehört.

Ich gebe für die bisher besprochenen Seiten der *dhāman*-Vorstellung hier keine weiteren Belege, die sich im folgenden von selbst einstellen werden. Vielmehr wende ich mich sogleich zu der Tatsache, daß *dhāman*- besonders gern mit einem Genetiv verbunden wird²⁾.

Hier ist natürlich der nächstliegende und häufigste Fall, daß dieser Genetiv den Setzer des *dhāman*- ausdrückt. Ein beliebter solcher Genetiv ist *Varuṇasya* (*Mitrāsya Varuṇasya*). Daß gern vom *dhāman*- des V. die Rede ist, empfängt seine Erklärung etwa aus V, 85, 2 *hṛtsū krātuṃ Varuṇo apsu āgnim divi sūryam adadhāt sōmam ādrau*. *Varuṇas dhāman*- als „Sitz“, „Wohnstätte“ zu verstehen finde ich keinen Grund. Wenn Grassmann so u. a. I, 123, 8 *dirghōp sacante Varuṇasya dhāma* erklärt, sei dem gegenüber erinnert an IV, 42, 1 *krātuṃ sacante Varuṇasya devāḥ*, I, 60, 2 *asyā* (scil. *Agnih*) *sāsar ubhāyāsah sacante* u. dgl. mehr (vgl. zu *sac-* mit Obj. *dhāma* auch Bergaigne III, 222).

Unter den sehr zahlreichen Beispielen der Verbindung von *dhāman*- mit einem so zu verstehenden Genetiv hebe ich noch hervor

1) Über *ṛtāsya dhāman*-, *dādhan ṛtām* u. dgl. s. weiterhin. Die Geltung für konkrete Gegenstände, die *dhāman*- haben kann, kommt *ṛtā-* nicht zu. Auch sonst sind die beiden Worte nicht vollkommen vertauschbar, was teils auf dem Unterschied der Suffixe *-ta*- und *-man*-, teils darauf beruht, daß *dhāman*- lebendig als Ableitung von *dhā-* und an die Vorstellung von *dhā-* anschließend empfunden wurde, während *ṛtā-*, wie es scheint, für das vedische Sprachbewußtsein aus etymologischem Zusammenhang annähernd ausgeschieden zur Bezeichnung einer auf sich selbst stehenden mythisch-mystischen Wesenheit erstarrt war. — Die Abhängigkeit des *dhāma* von *ānu* IX, 97, 5, auch III, 7, 6 und IX, 114, 1, läßt die Nuance der Vorschrift, nach der man sich richtet, hervortreten; vgl. *ānu dhāman*, *ānu vṛtāman* und die oben S. 174 besprochenen Verbindungen von *ṛtā-* mit *ānu*. Im selben Zusammenhang ist auch die häufige Abhängigkeit des *dhā* von *mī-*, *pramī-* „verletzen“ hervorzuheben (Bergaigne III, 221).

2) Oder in irgendwelcher Form tritt ein Äquivalent eines solchen Gen. ein (*dhāma yuvādhītā*, s. S. 181, *mārutasya dhāmanah* I, 87, 6).

X, 81, 5 *yā te dhāmāni paramāṇi yācāmā yā maithyamā Viśvakarman utāmā*¹⁾: von Viśvakarman ist in der Nachbarschaft dieser Stelle gesagt, daß er die Erde hervorgebracht, den Himmel enthüllt hat, daß er *akhyātiṣṭhad bhūcanāni dhārāyā*, daß er *vidhātā* ist, daß er *dhāmāni veda bhūvanāni vīśā* (82, 3). Ähnlich von Indra: er hat die Finsternis *sūryaṇa vyūnarat* gemacht, woran sich der Satz schließt *hadā te mārta amṛtasya dhāmīpukṣanto nā minanti svadhavuh* (VI, 21, 3) — also *dhāma* offenbar von der durch Indra begründeten Naturordnung.

Es folgt ein weiterer Fall: der Gen. bei *dhāman-* bezieht sich nicht auf den Setzer, sondern als Gen. obj. auf das Gesetzte, oder — was davon nicht weit abliegt — auf das Substrat, an dem das Setzen einer Ordnung u. dgl. verwirklicht worden ist.

So wird mehrfach von *ṛtasya dhāma* gesprochen (I, 43, 9 etc.; verkörpertes *ṛtasya dhāma* ist die Morgenröte Kāth. XXXIX, 10 p. 127, 5). Die Vorstellung ist doch wohl die, daß da das *Rta* nicht etwas andres gesetzt hat, sondern selbst gesetzt worden ist; vgl. *dādhan ṛtām* I, 71, 3; *yāḥ adyā sūrya udyati priyakṣatra ṛtām dādā* VIII, 27, 19. Kein Zweifel, daß das entsprechend auch gleichfalls mehrfach belegte *yajñasya dhāma* zu verstehen ist²⁾; X, 67, 2 werden die Schöpfer dieses *dh*³⁾ ausdrücklich genannt: dort sind es die Aṅgiras. Dieselbe Rolle spielt der Gen. offenbar in *prthivyāḥ aptā dhāmabdhā* I, 22, 16, u. s. w.⁴⁾

Nun entstehen bei manchen Ausdrücken mit einem Gen. neben *dhāman-* (oder bei Ausdrücken, die solcher Verbindung gleichstehen) Zweifel, in denen sich eine Hauptschwierigkeit der exegetischen

1) Hier das mehrfach wiederkehrende Motiv, daß die Vielfältigkeit der *dhāman-* hervorgehoben wird; vgl. X, 97, 1. 2 und oft.

2) Dem steht auch *stomasya dhāman* Kāth. XXXIX, 3 p. 122, 4. 6. 8 nah. Von *yajñasya dh*³⁾ liegt *yajñasya mātrām* X, 71, 11 nicht weit ab. Ich erinnere an die Verbindung von *dhāman-* mit *mā-*, S. 181 Anm. 2.

3) In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch *ann svadā dhāma* III, 7, 6, entsprechend der Ordnung, die in ihm verkörpert oder ihm gesetzt ist, obwohl wahrscheinlicher sein dürfte: entsprechend der von ihm gesetzten Ordnung oder der Ordnung, die er sich gesetzt hat; wohl mit Recht vergleicht Bergaigne III, 210 A. 1 *ann svadādhā* (zur Verbindung von *dhāman-* mit *svā-* vgl. auch VII, 36, 5). — Indem das *dhāman-* eines Wesens die ihm gesetzte Ordnung sein kann, erklärt sich das Nahestehen von *dhāman-* und *nāman-*, *jāniman-*, das derselbe a. u. O. hervorhebt. Freilich schließe ich mich ihm nicht in allen Einzelheiten an. So darf man, wenn VII, 60, 3 *dhāmanī* und *jānimanī* parallel zu stehen scheint, nicht übersehen, daß von den *dhāmanī* der Weltordner Mitra-Varuṇa, dagegen von den *jānimanī* der Kreaturen die Rede ist. Ein andres Wort, das mit *dhāman-* in dem hier besprochenen Sinn sich vergleichen läßt, ist *rāpā-*, vgl. das Nebeneinanderstehen von *dhāmāidh* und *rāpāidh* I, 164, 13 (s. ferner unten S. 186).

Behandlung von *dhāman-* darstellt: sind die durch jenen Gen. bezeichneten Wesen als das *dhāman-* setzend oder als selbst gesetzt bz. die Setzung in sich tragend aufzufassen? Es scheint, daß, wo solcher Zweifel überhaupt auftauchen kann, auf eine unbedingt sichere Entscheidung keine große Hoffnung ist¹⁾. Um so weniger, als ja einerseits Schwankungen in der durch unsre Schemata leicht allzu fest umschriebenen Vorstellung der Alten selbst möglich sind, andererseits die beiden Auffassungen für sie verschmelzen könnten: ein Wesen ließ sich denken als in sich selbst ein *dhāman-* hervorbringend und so zugleich Subjekt und Objekt dieses Ordnen darstellend. Im Ganzen glaube ich doch, daß die Wahrscheinlichkeit für den offenbar häufigeren Fall des Gen. subjectivus überwiegt.

Ich veranschauliche das durch einige Bemerkungen über die oft erwähnten *dhāman-* des Soma. Geldner (Gloss. unter *dhāman-*) bemerkt: „Die Formen des Soma sind seine verschiedenen Phasen, in denen er stets Soma bleibt“: dazu u. a. I, 91, 4, 19, während I, 91, 3 an anderer Stelle, unter der etwas vielumfassenden Rubrik „numen, göttliche Macht . . . göttliches Werk, Schöpfung“ eingeordnet wird. Wie stellen wir uns zu den betreffenden Materialien?

Soma ist *drāmadhāk*, ja der *prathamō dhāmadhāk* (IX, 86, 28). Schon das scheint mir dem Verständnis der auf sein *dhāman-* bezüglichen Stellen mit Wahrscheinlichkeit die Richtung anzuzeigen. Der Vers selbst erläutert die Vorstellung: aus Somas göttlichem *r̥tas-* stammen die Geschöpfe; er herrscht *r̥tvasya bhūvanasya*; das All steht in seinem Willen. Eine erhebliche Anzahl vedischer Äußerungen kann zur Vervollständigung oder Ausmalung dienen: Soma läßt die Sonne aufgehen und leuchten, läßt die Morgenröte scheinen, gewährt seinen Verehrern Licht, hat Himmel und Erde gemacht oder festgestellt u. dgl. mehr (Macdonell, Ved. Mythology 109 f.). Gern ist von seinem *vrātā-* die Rede. Von ihm heißt es *dādhati gārbham Aditer upāstha* 3 IX, 74, 5; *dādhati putrāḥ pitrōr upacyam nāma tṛtīyam ādhi rocanē divāḥ* IX, 75, 2. Daß freilich die Ergebnisse seines „Setzens“ von ihm selbst angeeignet und genossen werden, ist damit selbstverständlich vereinbar und scheint in *viśva dādhanā* (Medium!) *byasā* IX, 65, 10 zu liegen.

Einige Stellen, die m. E. die Vorstellung von Soma als dem Setzer der *dhāman-* vielmehr als dem selbst nach diesen *dhāman-*

1) So weiß ich beispielsweise nicht festzustellen, ob *māratasya dhāmanā* I, 87, 6 (vgl. dazu Geldner, Ved. Stud. III, 150) auf die von den Maruts oder auf die im Wesen der Maruts gesetzte Ordnung geht. Vielleicht deutet V, 43, 1; X, 76, 8 mehr auf das Letztere, doch das ist unsicher.

sich Ordnenenden verstärken, sind die folgenden. Zu ihm wird gesagt: *tābhyaṃ viśvasya rājasī yé pavamāna dhāmāni pratīci soma tasthātuh* IX, 66, 2. Vermutlich handelt es sich um die beiden Welten, die X, 81, 7 *santasthānā* heißen, von denen III, 6, 10 gesagt wird *prāci . . . tasthātuh*; auch IV, 56, 2 und wohl III, 54, 7 bezieht sich *tasthātuh* auf sie, I, 95, 5 wohl *pratīci* (anderwärts mehrfach *samictāḥ*, *samict*). Ist das richtig, so ist in IX, 66, 2 offenbar nicht von zwei Formen des Soma, sondern von zwei von ihm, dem *dhāmaidhā*, gesetzten Gebilden die Rede. Im selben *Ṭreṣa* folgt dann alsbald (Vers 3): *pāri dhāmāni yāni te tvāp somāsi viśvātah*; wir werden *dhāmāni* ähnlich auffassen wie vorher *dhāmāni*: es ist doch wahrscheinlicher, daß Soma die von ihm begründeten Schöpfungen, als daß er seine eignen Formen rings umgibt. So heißt es auch, daß seine *ketāvah* um alle *dhāman-* herum gehen (*pāri yanti*) IX, 86, 5 (vgl. Vers 6; 70, 3; in Vers 5 wird dann gesagt *pātir viśvasya bhūvanasya rājasī*: das *viśvam bhūvanam* ist schwerlich von den *viśvā dhāmāni* sehr verschieden; vgl. IX, 94, 2). Einige Wesenheiten, um die ein Gott „herum ist“, sind die *carganāyah*, *kṣitāyah* (I, 82, 15; III, 3, 9), die *urvi* oder *rōdasi* (VI, 67, 5; X, 88, 14), das *antārikṣam*, die *rājāni* und *rocānā* (IV, 53, 5). Man sieht, wie die Vorstellung, daß Soma die von ihm gesetzten *dhāman-* umgibt, in geläufiger Bahn verläuft. Ähnlich dem eben erwähnten Somavers IX, 86, 5 ist die Äußerung über Agni X, 122, 3 *saptā dhāmāni pariṣānn amartyah*: auch da handelt es sich wohl nicht um sieben Formen des Gottes selbst, sondern um sieben von ihm gesetzte und beherrschte *dhāmāni*, bei denen wir an die sieben *dh.* des Opfers denken mögen (*yajñāsya saptā dhāmabhiḥ* IX, 102, 2; vgl. IV, 7, 5 von Agni *yajñāṣṭham saptā dhāmabhiḥ*) bz. vielleicht an die *saptā hōtrāḥ* (X, 17, 11; Agni ist ja *saptāhota* III, 29, 14). Mit den erwähnten Stellen, an denen Soma um die *dhāmāni* herumseiend, herumgehend erscheint, gehört wohl auch IX, 102, 1 zusammen *viśvā pāri priyā bhuvāt*. Die stehende Verbindung von *priyā-* mit *dhāman-* wird weiterhin besprochen werden. Sie legt hier den Gedanken an *priyā dhāmāni* nah. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um Somas Hervorbringungen, nicht die Formen seines eignen Daseins handelt, wird sich durch das über jene Wortverbindung Beizubringende steigern. Weiter ist in diesem Zusammenhang IX, 28, 5 zu beachten: *oṣā sūryam avocayat pavamāno vicarganīḥ, viśvā dhāmāni viśvavit*, welcher Wortlaut wahrscheinlich macht, daß zu Somas *viśvā dhāmāni* die von ihm mit Glanz ausgestattete Sonne gehört.

In entgegengesetzter Richtung läßt sich nun freilich, als auf

Somas Formen deutend, die von Geldner (Gloss.) hervorgehobene Vergleichung von IX, 28, 2 *vīśvā dhāmanī arisān* mit 25, 4 *vīśvā rūpān arisān* geltend machen¹⁾. Ich glaube nicht, daß sich dem unbedingter Widerspruch entgegenstellen läßt; Schwankungen der Vorstellung sind, wie schon bemerkt, nicht ausgeschlossen. Für überwiegend wahrscheinlich halte ich doch nicht, daß wir hier solche Schwankung vor uns haben. Es ist im Rv. häufig genug, daß verschiedene Stellen, im übrigen identisch, doch in einem einzelnen Element auseinandergehen oder wenigstens verschieden nuanciert sind. Das Verb *a-vi-* verbindet sich leicht genug auch mit Objekten, die zu dem hier befürworteten Sinn von *dhāman-* stimmen; vgl. etwa IX, 65, 2, auch 20, 5, ferner III, 32, 10; X, 125, 6; IV, 23, 9. Überdies folgt auf die in Rede stehende Äußerung von IX, 28, 2 im 5. Vers desselben kurzen Liedes jenes *vīśvā dhāmanī*, mit dem wir uns eben vorher beschäftigt haben, und das auf Formen Somas sich nicht zu beziehen scheint.

Unsre Bemerkungen über Somas *dhāmanī* gingen von I, 31, 3. 4. 19 aus. Wir werden nunmehr zunächst v. 4 *yā te dhāmanī divi yā prthivyām* etc. und danach wohl auch v. 19 *yā te dhāmanī havīṣā yājanti* auf die durch das Universum hin von Soma gesetzten Ordnungen und Schöpfungen beziehen²⁾. Und ich finde keinen Grund, nicht ebenso auch v. 3 zu verstehen *rājānā nā te Varuṇasya vratāni brhād gāhīrāṇi tāva Soma dhāma*: zuerst ist von Somas Geboten die Rede, die mit den im Weltall maßgebenden Geboten Varuṇas identifiziert werden; dann wird ähnlich seine Ordnung oder Schöpfung (hier singularisch, die Gesamtheit ihrer einzelnen Elemente umschließend) gefeiert³⁾. —

Es entsteht weiter die Frage, ob im Rgvēda das *dhāman* eines Wesens neben den bisher besprochenen Bedeutungen auch als die,

1) Womit wir zu dem oben S. 183 Anm. 3 berührten Verhältnis von *dhāman-* und *rūpa-* zurückgeführt würden. — Übrigens steht nicht unbedingt fest, daß die *rūpāni* Formen des Soma sind. Es könnte auch zu verstehen sein: in alle Gestalten (mannigfacher Wesen) eingehend.

2) Man bemerke, daß derselbe Versingang *yā te dhāmanī* auch X, 81, 5 von Viśvakarmas Schöpfungen steht (oben S. 183), VIII, 21, 4 von denen Indras. Von allen diesen Stellen hat er sich in die dem weißen Yajurveda eigee Gestalt (etwas anders in den andern Yajurveden) des Verses hineingezogen, dessen ursprüngliche Fassung Rv. I, 154, 6 vorliegt.

3) Man vergleiche den Satz mit X, 10, 6 *brhād Mitrasya Varuṇasya dhāma*. Man wird evident finden, daß hier das *brhād dhāma* des Soma, unmittelbar neben der Erwähnung der *Varuṇasya vratāni*, ebenso zu verstehen ist wie dort das der beiden Adityas. Für die Gleichwertigkeit von *dhā* und *vratā-* gerade bei den Adityas ist bezeichnend Sat. Br. IV, 3, 5, 20.

etwa von einem Weltordner, für jenes (als seine Nahrung, sein Anteil u. dgl.) gesetzte Wesenheit zu verstehen sein kann. In den jüngeren vedischen Texten scheint mir diese Auffassung nicht selten gefordert. Es empfiehlt sich, sie zuvörderst dort zu betrachten. Diese Untersuchung aber verläuft in die über die stehende Verbindung von *dhāman-* mit dem Beiwort *prīya-*.

Schon im R̥gveda ist diese Verbindung häufig. Mehrfach deutlichermaßen in dem Sinn, daß die Ordnung, die ein Gott gesetzt hat, diesem lieb ist, z. B. III, 55, 10; VI, 87, 9; VII, 87, 2. Die Verbindung mit *prīya-* nimmt dann völlige Festigkeit an, so daß sie in den Brāhmanas, irre ich nicht, den weitaus größten Teil der Materialien von *dhāman-* beherrscht. Nunmehr aber scheint die Vorstellung, daß das *dhāma* seinem Setzer lieb ist, zurückzutreten. Dafür, was jetzt in dem Ausdruck zu liegen pflegt, ist bezeichnend TB. II, 3, 2, 5 *barhiṣa prīyad gām vāśeṣaṃ vā. etad vā paśānāṃ prīyāṃ dhāma. prīyānāināṃ dhāmanā prātyeti*. Gewiß ist nicht gemeint, daß die Tiere das Gras des Barhiṣ selbst als *dhāma* gesetzt haben. Sondern eine weltordnende Macht hat es so gesetzt, daß es für jene bestimmt, jenen lieb ist¹⁾. Ähnlich deutlich ist auch Śat. Br. IX, 1, 1, 22 *etad dhāsyā pratijñātāmanā dhāma yathā prīya vā putro hṛdayaṃ vā*. Im einzelnen Fall ist denkbar, daß das Subjekt des Liebens zugleich der Setzer des *dhāman-* oder das Wesen ist, in welchem dies gesetzt ist²⁾. Notwendig ist doch dieses Verhältnis nicht, vielmehr genügt für die Vorstellung des *pr. dh.*, daß es für das betreffende Subjekt als etwas von Natur ihm besonders Angenehmes gesetzt ist.

Es ließe sich eine lange Liste solcher „lieber *dhāman-*“ von Göttern und sonstigen Wesen zusammenstellen. Ich gebe nur wenige Beispiele. Dem Agni gehört in dieser Weise das Ājya oder Ghṛta (Ts. V, 1, 9, 5; 3, 10, 3 und sonst recht oft³⁾) oder die *dhuta-*

1) Man bemerke, daß von *prīyāṃ dhāma* in diesem Sinn mit andrer Form der Verbindung der Elemente *prī-* und *dhā-*, *prīyo hitām* (mehrfach im Rv.) nicht weit abliegt.

2) Der letztere Fall scheint mir Ait. Br. III, 8, 7 f., Śat. Br. III, 4, 2, 5 vorzuliegen, wo *prīyāṃ dhāmanā. prīyāṃ dhāmanā* neben *prīyatame tannu, juṣṭāṃ tannu* steht (vgl. auch Kāth. VII, 14, p. 78, 1; betreffs der Beziehung des *pr. dh.* zu *juṣ-* s. daselbst IV, 16, p. 41, 5). Über *tannu* vgl. meine Rel. d. Veda 479.

3) VS. II, 6 wird der Reihe nach zu den drei Opferlöffeln Jaba, Upabhr̥t, Dhruvā gesagt: *siddāṃ prīyāṃ dhāmanā prīyāṃ siddā dāda*. Das *prīyāṃ siddā* ist Praṣtara, Barhiṣ (Hillebrandt NVO. 68). *prīyāṃ dhāmanā* (Hillebr.: „mit lieber Wohnung“) wird vom Komm. erklärt *devacallabhenājyena suka*. Im Hinblick einerseits auf die hier mitgeteilten Materialien und die unten (S. 190) dazugefügten des R̥gveda, andererseits auf den von Hill. a. a. O. 62 beschriebenen, dem

yaḥ (Śat. Br. II, 3, 4, 24), oder *Vaiśvānara* (der Name? Agnis so gestaltete Wesenheit? — Pañc. Br. XIV, 2, 3), oder das Vieh (Kāth. VII, 6, p. 67, 21). Den *Aśvin* das *madhu nama brahmaṇam* und wohl das *madhu* überhaupt (Śat. Br. XIV, 1, 4, 13). *Indra* und *Agni* die *rāc-* (Ait. Br. VI, 7, 10). Dem Himmel, aber auch dem Vieh die *āṣāḥ* (Salzerde; Kāth. XX, 1 p. 18, 13; VIII, 2 p. 84, 8). *Pra-jāpati* die Erde (Śat. Br. XIV, 1, 2, 11). Dem *Br̥hat*, dem *Rathanthara*, den *Ādityas*, den *Vikve devāḥ* „wer (das und das) weiß“ (Av. XV, 2, 1), und so fort. Besonders hebe ich hervor Śat. Br. III, 9, 4, 20: *yatra vā ʾso* (der *Soma*) *ʾgre devānāṃ havir babbhūva tad dhēmā diśo bhidadhyāv ābhīr digbhīr mīthunena priyena dhāmā samspṛṣeyeti* (vgl. II, 1, 1, 5; XIV, 1, 2, 11). Nach allem hier Besprochenen bedeutet da *priya-dhāman-* nicht „Freundschaft“, wie Geldner (Gloss.) annimmt. Sondern *Soma* begehrt, in den (sexuell gedachten) Genuß der *diśaḥ* als einer ihm zustehenden Lieblingswesenheit einzutreten¹⁾.

Mit einem solchen *priyaṃ dhāma* kann sich natürlich, wie z. B. schon die zuletzt besprochene Stelle zeigt, mancherlei ereignen. *Agni* und *Soma* legen ihr *priyaṃ dhāma* ab, und die Götter suchen es, Kāth. XXIV, 7, p. 97, 23 ff. Der Verehrer gibt dem Gott dessen *priyaṃ dhāma*, das. VI, 2, p. 51, 7. Er geht vorwärts das *priyaṃ dhāma* der Götter, nämlich das Wasser, voran führend, das. XXXI, 3, p. 4, 2. Das Wichtigste aber für den Verehrer ist natürlich, welche Erfolge für ihn selbst mit solchem *priyaṃ dhāma* verknüpft sind. Hier steht nun die Vorstellung im Vordergrund, daß er zu diesem

in Rede stehenden kurz vorangehenden Ritus der Füllung der drei Löffel mit Opferbutter halte ich das für richtig. Dazu stimmt auch, daß in oben jenen Sprüchen jeder der drei Löffel als *ghṛtāci* bezeichnet wird.

1) Betreffen diesen Typus des *priyaṃ dhāma* auch die Opferformeln, in denen es heißt, daß *Agni* den *priyā dhāmāni* des und des Gottes Verehrung gebracht hat oder bringen soll (*ayāḥ, yakṣat*), oder daß das Opfer dorthin entsandt wird, wo die *priyā dhāmāni* des und des Gottes etc. sind (vgl. Hillebrandt, NYO. 118; Schwab Tieropfer 146)? Auch die den *vanaspati* betreffende Formel Vs. XXI, 46 ist hier zu nennen. Ich halte für wahrscheinlich, daß solches *ayāḥ somasya priyā dhāmāni* nicht von dem an *Soma* gerichteten *yā te dhāmāni haviṣā yājanti* I. 91, 19 (oben S. 186) zu trennen ist, so daß es sich in der Tat um Verehrung der Schöpfungen oder Satzungen der betreffenden Wesenheiten handelt: wobei allerdings Hinüberspielen in andre Bedeutungen des Ausdrucks schwerlich ausgeschlossen zu sein braucht. — In der erwähnten Formel Vs. XXI, 46 greift nun der noch nicht völlig aufgeklärte Wechsel von *dhāman-* und *pāthas-* ein, über den ich ZDMG. LIV, 602 f. gesprochen habe. Dem dort Gesagten füge ich hinzu, daß schon der Rv. den Zusammenhang beider Worte in III, 55, 10 erkennen läßt, denen beiden auch schon er übereinstimmend gern das Beiwort *priyā-* gibt.

„hingelangt“: überaus häufig finden sich da Ausdrücke wie *upagacchati*, *upajagāma*, *upēhi* u. dgl. (oder: seine *āśisāh* haben sich dort hingestellt, Av. IV, 25, 7¹); oder: die Gottheit setzt ihn dorthin, das. XII, 1, 52²). Statt des „Hingelangens“ finden sich aber auch andre Wendungen, wie *priyaṃ dhāmopāpnoti* Kāth. VIII, 2 p. 84, 9; *priyaṃ dhāmācarunddhe* Ts. V, 2, 3, 4, Kāth. XIX, 11 p. 13, 3 etc.; *priyaṃ dhāma rādhnōti* Ms. III, 2, 2 p. 16, 10; schließlich auch *priyāṃ dhāma bhavati* Av. XV, 2, 1.

Daß das *priyaṃ dhāma* der Stellen, die *upagacchati* und Ähnliches enthalten, wegen dieser Verba als eine Lokalität, etwa als die Heimstätte des Gottes zu verstehen sei, wird man im Hinblick auf die früheren Ausführungen über *priyaṃ dhāma* und auch auf die hier zuletzt beigebrachten neben dem *upagacchati* etc. stehenden Varianten ablehnen. Auch wenn beispielsweise Śat. Br. XIV, 1, 4, 13 vom *madhu nāma brāhmaṇam* als dem *priyaṃ dhāma* der Aśvin die Rede ist und dann dem Verehrer verheißen wird zu diesem *pr. dh.* hinzugelangen (*upagacchati*)³, ist doch die Deutung „Wohnstätte“ nur gezwungen denkbar⁴.

Die Wirkung nun, die vom *priyaṃ dhāma* des Gottes her dem Verehrer, der jenes zu erreichen gewußt hat, zufließt, wird u. a. Śat. Br. X, 1, 3, 11 beschrieben: „was sein (des Agni) *priyaṃ dhāma* ist, dadurch erlangt er (der Verehrer) das von ihm, was nur immer von ihm (noch) unerlangt ist“. Der Gott ist auf den Menschen, der sich mit seinem *priyaṃ dhāma* zu schaffen macht, nicht etwa eifersüchtig — es handelt sich ja auch eben um einen Menschen, der die Priesterkunst versteht, den Gott von der richtigen Seite zu nehmen —, sondern ein solcher Mensch hat die Handhabe erfaßt, durch des Gottes Hilfe seine Wünsche zu erlangen. Der Gott tut einem solchen kein Leid (Śat. Br. IX, 1, 1, 22); vielmehr gewährt er ihm, was er begehrt (Ait. Ar. II, 2, 3; vgl. Śat. Br. II, 2, 3, 4; Kauṣ. Up. III, 1; Taitt. Ār. II, 7).

1) Oder ist die Konstruktion mit Whitney aufzufassen: the best blessings have come unto us in the domain of the two gods?

2) Aus dem Rv. kann als der Vorstellung des Hingelangens zum *dhāma* wenigstens ähnlich IX, 114, 1 angeführt werden. Diese Vorstellung liegt auch in der Yajusgestalt des Verses I, 154, 6 (s. oben S. 180 A. 2) vor. Ist sie nicht sogar in das Avesta zu verfolgen (Yaana 46, 6)? Daß im Av. für *dhāma* die Bedeutung „Wohnstätte“ anzusetzen sei, bezweifle ich.

3) „that he approaches them“ Eggeling ungenau.

4) So auch in der Opferformel Kāth. XVIII, 21, p. 282, 4 *yatra Bṛhaspatēś chāganya haviṣāh priyā dhāmāni* etc.: an den Ort, wo die *pr. dh.* sind — so daß diese selbst kein Ort sind.

Wir kommen noch einmal auf das Verhältnis von *dhāman-* zur Vorstellung der Wohnstätte zurück. Muß für die alte Zeit die Deutung von *dhāman-* in diesem Sinn offenbar abgewiesen werden¹⁾, so zeigen doch manche Stellen ein Aussehen, das einem nicht die Gesamtheit der Materialien prüfenden Leser in der Tat diesen Eindruck erwecken kann. „Zum *dhāma* eines Gottes hingelangen“ — oder die yajurvedische Variante *tā te dhāmān ūsmasi gāmadhyai gāvo yatra* etc. (und ähnliche Fassungen) neben dem rgvedischen *tā vām vāstān ūsmasi gāmadhyai* — oder das Gebet *divyam dhāmāśāste*, was das Śatapatha (I, 9, 1, 16) umschreibt *devaloke me 'pyasad iti vai yajate* — oder das *paramam brahmadhāma yatra viśvam nihitam bhāti śubhram* in Muṇḍ. Up. III, 2, 1, wo die dem Verfasser wahrscheinlich vorschwebende Chāndogya Up. VIII, 1, 1 *yad idam asmin brahmapure daharam puṇḍarikam vekṣma* gibt: all dies zeigt, scheint mir, Ausgangspunkte dafür, daß dem Wort später jene Bedeutung beigelegt worden ist, ja vielleicht teilweise schon direkte Anfänge dieser Beilegung selbst.

Schließlich müssen wir zu der oben (S. 186) aufgestellten Frage zurückkehren, ob die hier für die jüngere Vedenliteratur aufgewiesene Auffassung des *dhāman-* Jemandes als des für ihn (von irgend einer ordnenden Macht), nicht aber notwendig von ihm oder in ihm Gesetzten schon im Rgveda vorliegt. Mit voller Sicherheit kann das schwerlich entschieden werden. Wenn das Ghrta schon hier als Agnis *dhāma* bezeichnet wird (II, 3, 11, vermutlich auch I, 144, 1), und dasselbe von den Hölzern gesagt wird (VI, 2, 9), ebenso vielleicht von der liturgischen Verehrung in bezug auf Mitra-Varuṇa (I, 153, 2, doch s. meine Note zu der St.), so liegt die bezeichnete Deutung immerhin nah, wenn auch die Auffassung dieser Wesenheiten als von dem betreffenden Gott begründet besonders an der zuletzt angeführten Stelle nicht ausgeschlossen ist.

1) Womit natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein soll, daß das *prīyam dhāma* eines Gottes, wie in vielem andern, auch in einer Wohnstätte bestehen könnte. Wäre aber direkt „Wohnstätte“ zu übersetzen, hätte man offenbar im Rv. auch beispielsweise Wendungen zu erwarten wie etwa: Indra, geh zu deinem *dhāma* oder *prīyam dhāma*, komm von deinem *dhāma* zu uns, u. dgl.

3. Methodologisches zur Vedamythologie. Bṛhaspati. Narāsaṃsa.

Die nachstehenden Darlegungen sind dadurch hervorgerufen, daß ich in letzter Zeit Anlaß hatte, mich mit Hillebrandts Vedischer Mythologie¹⁾ erneut eingehend zu beschäftigen. Der Dank, den ich wie alle Fachgenossen dem so inhaltreichen, so energisch die Forschung fördernden Werk schulde, verbindet sich bei mir an manchen Stellen mit der Überzeugung, die dort gewonnenen Resultate und die Beweisführungen, auf denen sie ruhen, mir schlechterdings nicht aneignen zu können. Dieses Gefühl einer gewissen Gegensätzlichkeit zu analysieren und auf seine Gründe zurückzuführen empfinde ich einem Werk gegenüber, aus dem ich viel gelernt habe, als ein Bedürfnis. Führt mich dies zu Erörterungen über die Methode unsrer Forschung, so möchte ich mich da nicht durch die Bemerkung behindern lassen, die Hillebrandt einmal gegen mich gemacht hat: methodologische Streitigkeiten gleichen den dogmatischen; sie trieben die Sache auf einen unfruchtbaren Strand²⁾. Mir scheint das allzu pessimistisch; es fehlt wohl nicht an entgegengesetzten Erfahrungen. Soll der wissenschaftliche Arbeiter darauf verzichten, über die Gesetze, welche die Natur des von ihm behandelten Stoffes seiner Forschung auflegt, sich klar zu werden und, was er von dieser Klarheit erreicht zu haben glaubt, zu verfechten?

Für einige Schritte meines Weges lasse ich mir die Richtung anweisen durch einen früher von mir gebrauchten Ausdruck³⁾ — es handelte sich damals um die Frage nach dem Wesen des vedischen Savitar —: daß vor allen Einzelheiten die großen, beherrschenden Linien einer solchen Figur ihre Würdigung verlangen. Hillebrandt⁴⁾ hält dem entgegen: „Ich bin der Meinung, daß man zu den großen Linien nur von der Untersuchung der Einzelheiten aufsteigen kann, ein Prinzip, das die Naturwissenschaften zu An-

1) Im folgenden ist die größere und die kleinere Ausgabe dieses Werks mit V. M. bez. v. m. zitiert.

2) Auch die Mahnung, auf die man in solchem Fall gefaßt sein wird und die in der Tat Hill. bei früherer Gelegenheit nicht unterlassen hat mir entgegenzuhalten: daß es sich empfiehlt, die Verbesserung der Methode „at home“ zu beginnen, bewegt mich nicht zum Schweigen. Ich bemühe mich in jener Richtung nach Kräften. Hilfe nehme ich mit Dank an. Und ich versuche sie andern zu erweisen.

3) ZDMG. LIX, 234. Ähnlich O. Strauß, Bṛhaspati im Veda 3. 4. 11.

4) v. m. 63 Anm. 3.

sehen gebracht hat und auch von uns hochgehalten werden sollte“. Das klingt ja überzeugend genug. In welchem Sinn ich doch abweiche: das ist es, worüber ich einiges bemerken möchte.

Ein Hauptfall in der Betrachtung vedischer Göttergestalten ist der folgende: die beherrschende Konzeption, im Namen des Gottes sich ausdrückend, in der großen Masse der Einzelheiten immer wieder bestätigt, läßt sich ohne weiteres erkennen. Beispielsweise Agnis Name „Feuer“, die fortwährend wiederholte Beschreibung seiner Erscheinung, die Aufzählung seiner Geburten, seine Rolle im Kultus, im häuslichen Leben: das alles gibt von selbst die „große Linie“ seines Bildes. Da ist es nicht nötig, ehe man für diese die Augen öffnet, Einzelheiten zu untersuchen. Alles ist ja von vornherein klar — nur eben so klar, daß wir geneigt sein werden, derartige Erkenntnis als allzu trivial bei methodologischen Erwägungen überhaupt nicht in Rechnung zu stellen. Oder wird man, an Worte sich klammernd, sagen, daß doch auch hier schließlich von Einzelheiten — nur eben von vollkommen deutlichen, im Moment überschaubaren Einzelheiten — zum Ergebnis aufgestiegen wird? Dann käme freilich eine andre als eine auf Einzelheiten basierende Betrachtungsweise überhaupt gar nicht als denkbar in Frage. Ernstlichen Sinn hat die Gegenüberstellung der beiden Bewegungsarten der Untersuchung doch nur, wenn die, für welche das Zugrundeliegen der Einzelheiten als durchgehende Forderung aufgestellt wird, etwa sich zur Pflicht machte — um beim Agnibeispiel zu bleiben — unter ihren Ausgangspunkten auch die ganze Masse der von den eben erwähnten seitab liegenden Vorstellungen zu berücksichtigen wie z. B. Agni als Vṛtratöter, als Ordner Himmels und der Erde, als Erzeuger des Menschengeschlechts — nehmen wir das Epos dazu, Agni dem König Uśinara als Taube erscheinend, Agni zur Gattenwahl der Damayanti gehend, und so fort. Würde man denn nun aber wirklich, um die „große Linie“ der Agnigestalt zu ermitteln, sich mit Untersuchung des Vṛtramythus oder mit folkloristischen Ermittlungen über die Uśinarageschichte befassen? Nein, mag es sich doch mit diesen Dingen verhalten wie es will: soviel ist ja klar, daß sie nebensächliche Anfügungen oder Ausschmückungen sind; nur Verwirrung könnte entstehen, wollte man versuchen — woran in diesem Fall freilich wohl niemand denken wird — aus diesen Einzelheiten Beiträge zur Erkenntnis des Gottes selbst herauszupressen. Nicht anders liegt es etwa bei Uśas, Vāyu, „abstrakten“ Göttern wie Viśvakarman, Manyu, Dhātār und vielen andern. Aber nun zeigt sich, daß inbezug auf einige Götter, bei denen ich alle Kriterien der gleichen Sachlage finde, mehrere For-

scher die entschiedenste Abneigung dagegen hegen, den entsprechenden Weg zu gehen. So eben bei dem Gott, dessen Untersuchung mir zu jener von Hillebrandt beanstandeten Äußerung Anlaß gegeben hat, bei Savitar. Warum nur? Der Name Savitar, der sich klar und unverdächtig in eine Reihe gleichartiger Namen einordnet, sodann die mit diesem Namen ebenso klar übereinstimmenden, wieder und wieder die alten Texte erfüllenden Äußerungen über seine Funktion, welche auf den verschiedensten Gebieten, an Göttern, Menschen, Tieren, an Lebenden und Toten, an Licht und Wasser immer gleichartig vollzogen wird, dazu weiter noch des Gottes Rolle im Ritual: in all dem zeichnet sich ohne weiteres, meines Erachtens mit vollster Evidenz, die „große Linie“ ab. Von der modernen Forschung wäre sie vermutlich nicht erkannt worden, hätte nicht ein gewisser Aberglaube obgewaltet, als sei ein solcher Gott nun einmal verpflichtet, ein Natursubstrat zu besitzen, und wäre dieser Meinung nicht durch die spätere indische Entwicklung der Savitargestalt in der Tat eine scheinbare Stütze geliefert worden. Zu meiner Befriedigung darf ich annehmen, daß neuerdings meine Ausführungen über Savitar wenigstens teilweise Hillebrandts Zustimmung gefunden haben. Auch für ihn ist jetzt der Name Savitar „in Ursprung und Bedeutung durchsichtig und bezeichnet den ‚Erreger‘, ‚Beleber‘“: dann hat „dieses Wort aus seiner allgemeinen Sphäre heraus seine Bedeutung zu der eines Sonnengottes verengert“¹⁾ — nach ihm freilich in früherer Zeit, als ich meinerseits anerkennen kann. Ich verweise für das Nähere auf meine beiden Savitar betreffenden Aufsätze²⁾. Sie veranschaulichen, wie nach meiner Überzeugung die Grundvorstellung Savitars unmittelbar klar ist, ohne daß man sie auf Einzelheiten — wie etwa den Stellen, die ihn dem Surya annähern, oder der Geschichte von den Rbhu und Agohya, oder dem „Savitartag“ bei Gobhila³⁾ — aufbauen könnte und dürfte; vielmehr empfangen solche Einzelheiten — soweit sie nicht, was natürlich oft der Fall ist, unaufklärbar bleiben — eben von der zentralen Vorstellung her Licht. Ich werde weiter unten den Versuch machen, an der Betrachtung eines zweiten Gottes, des Brhaspati, den Gegensatz der beiden Verfahrensweisen zu veranschaulichen: der einen, die wie hier skizziert mit einem Griff — sofern nämlich die

1) Hillebrandt, Lieder des Rgveda 90. Schwankend äußerte sich H. in V.M. III; siehe meine Bemerkungen ZDMG. LIX, 253.

2) ZDMG. LI, 473 ff.; LIX, 253 ff.

3) Siehe a. a. O. LIX, 263.

Sachlage solchen Griff möglich macht — die Hauptlinie der betreffenden Gestalt erfaßt und sich damit den Standpunkt für die Beurteilung der zerstreuten Einzelheiten sichert; der andern, welche die zentrale Konfiguration übersehend oder sie in die zweite Linie zurückdrängend durch die Deutung vieldeutiger Anspielungen, die Beobachtung mehr oder weniger — oft recht wenig — ausgesprochener Berührungen, Annäherungen, Beziehungen, Anklänge, wie mir scheint vergeblich, zum Ziel zu kommen sucht.

Man mißverstehe mich nun nicht, übersehe nicht die eben hervorgehobene Einschränkung: wenn ein solcher das Ergebnis mit einem Schlage erfassender Griff möglich ist. Oft ist er es nicht, und zwischen dem schlechthin positiven und dem schlechthin negativen Fall liegt ein mannigfach nuanciertes Mittelgebiet.

Zunächst kann das so besonders jenen Griff sichernde Moment des Namens versagen, indem dieser entweder dunkel ist (Indra, Nāsatya, Marut) oder nur ein relativ nebensächliches Epitheton des Gottes, nicht aber eine Definition seines Wesens gibt (Aśvin: es kann ja nicht die Rede davon sein, daß dieser Götter Wesen in ihrem Roßbesitz liegt). Weiter können Nebenbestandteile, neu Hinzutretendes überwuchern: besonders leicht eben da, wo kein klarer Name die Vorstellungen an der alten Stelle festhält, doch nicht nur in diesem Fall (der etymologisch klare Savitar wird später zum Sonnengott). So kann sich eine neue „große Linie“ bilden, hervorgebracht etwa dadurch, daß des Gottes Fürsorge für soziale Bedürfnisse dringender gefordert wird, als ein aus seiner Naturbedeutung fließendes Tun, oder auch dadurch, daß poetische, allegorisierende Spielereien, beliebte Erzählmotive die Oberhand gewinnen, und andres mehr. Die neue Linie wird dann mehr und mehr die alte überdecken. Von der bleiben nur Reste übrig, die uns nunmehr zunächst als Einzelheiten erscheinen. Da wird es allerdings, wenn man nach dem Ursprung der Konzeption fragt, nötig sein von solchen Einzelheiten auszugehen. Hillebrandt bemerkt einmal, daß auf die Geschichte der griechischen Konjugation *δαῖμον δαῖμον* mehr Licht wirft als deren „große Linien“. Das Entsprechende trifft auch für die Vedamythologie vollkommen zu: nämlich in gewissen Fällen (wie dem des Varuṇa), während man andern Fällen (Agni, Uṣas, der vedische Savitar, Bṛhaspati [s. unten] u. s. w.) sofort ansieht oder ansehen sollte, daß die „große Linie“ einfach und offenbar verläuft. Wo aber Zweifel obwaltet, wird der oft recht ernst sein. Sprachgeschichtliche Probleme, wie jenes von Hillebrandt verglichene, stehen unter andern Bedingungen. Die Bestimmtheit des Lautwandels, die wenigstens oft vorhandene

Überschaubarkeit der Richtungen, in denen die Analogie gewirkt haben kann, ermöglichen da ein sicheres Vorgehen: *śaiśa śaiśam* kann kein präsentisches Paradigma sein, und so fügen sich diese Formen denn, von jener Linie divergierend, in die andre wohlbekannte Linie der Perfektflexion mit nahezu unbedingter Sicherheit ein. Ähnliches kann auch in der Mythologie glücken; es ist, glaube ich, im Fall des Varuṇa geglückt. Nur liegt neben diesem günstigen Fall in allzu naher Nähe der ungünstige, daß die Spuren fehlen oder ganz ungewiß sind, welche — um bei jenem Vergleich zu bleiben — die Enthüllung des scheinbaren Präsens als wahres, altes Perfekt ermöglichen müßten. Insonderheit wird die Unterscheidung darüber schwierig, oft unmöglich sein, was Reste des Alten sind, was Sekundäres, Angelegenes, Zufälliges: welche Ungewißheit gerade auf vedischem Gebiet sich infolge der übergroßen Fruchtbarkeit der Rāis an Phantasiespielen aller Art, ihrer Neigung die Grenzen zwischen der einen und der andern göttlichen Gestalt verschwimmen zu lassen erheblich steigert. Wird im einzelnen Fall der sporadische, belanglose Einfall sich als solcher kennzeichnen, vielleicht indem es gelingt seine Motive anzudecken? Wird der Rest des Alten sich zu erkennen geben, indem er sich so zu sagen durch unterirdische Verbindungslinien mit andern eben solchen Resten überzeugend zu einem Ganzen zusammenschließt, oder vielleicht indem außerindische, etwa awestische Vergleiche seine vorgeschichtliche Dignität erhärten? Haben wir beispielsweise im Fall des Pūṣan hinter der im Veda uns entgegentretenden „großen Linie“ (Herrschaft über die Wege) einem andern vorgeschichtlichen Gehilde nachzufragen, an dessen freilich ganz unbestimmte Möglichkeit der dunkle Name des Gottes uns glauben läßt? Ist im Fall Viśnu der klare Name¹⁾ ein vollgiltiger Beweis dafür, daß die Konzeption des Gottes auf der weithin fortschreitenden Bewegung über das *sānu-* beruht, oder gibt dieser Name wie Aśvin nur ein Epitheton des Gottes und bleibt ein eigentliches Subjekt des Weithinschreitens, dessen Wesen sich in dieser Tätigkeit keineswegs erschöpft, aufzusuchen? Vielleicht unbeantwortbare Fragen.

Indem ich für einige Seiten der hier berührten methodologischen Probleme an Vervollständigungen erinnere, die das eben Gesagte aus früher von mir vorgelegten Ausführungen²⁾ empfängt,

1) Denn Bloomfelds Herleitung aus *vi + ānu-* = *sānu-* trifft fraglos das Richtige, worauf ich in meiner Rel. des Veda, 2. Aufl., zurückkommen werde.

2) ZDMG. L, 61 f.; LI, 474 f.

wende ich mich nun zum hauptsächlichsten, oben an die Spitze gestellten Differenzpunkt zwischen Hillebrandt und mir zurück und versuche, die Funktion, die der Erkenntnis der „großen Linie“ in unsrer Arbeit vielfach zukommt, zugleich mit den Gefahren der Ablehnung dieser Erkenntnis zunächst an der Behandlung des Gottes *Brhaspati* näher zu veranschaulichen. Vielfach kann ich mich auf O. Strauß¹⁾ stützen, der das Problem in der mir als richtig erscheinenden Weise behandelt hat. Aber Hillebrandt zu überzeugen ist ihm nicht gelungen.

Brhaspati.

Auf den ersten Blick, meine ich, zeigt dieses Gottes Name die weit alles andre überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Auffassung seines Wesens an. Die etymologische Gleichwertigkeit von *Brhaspati* und *Brahmapaspati* drängt der Veda auf. In ihm zeichnet sich die Gruppe, das Wesen der als *-pati*-bezeichneten Gottheiten klar ab. Wie *Rathaspati*, *Vāstospati* u. s. w. zum *rātha*-, zum *vāstu*-, so wird sich *Brhaspati* = *Brahmapaspati* zum *brāhman*-verhalten; er wird dessen göttlicher Herr und Schützer sein. Ob Osthoffs etymologische Annahmen über *brāhman*-zutreffen, ob der Typus der *-pati*-Götter durch litauische Vergleichenungen als indoeuropäisch erwiesen wird, sind weitere Fragen, deren Beantwortung das alles nicht berührt. Es steht auf sich selbst. Seltsam täuschende Mächte müßten ihr Wesen getrieben haben, sollte es sich als irrig erweisen. Des Forschers nächste Pflicht ist, sich auf die nahezu vollkommene Gewißheit einzustellen, daß die schlichte Aussage der Überlieferung eben zutrifft. Die Findigkeit in entlegenen Kombinationen soll uns die Einfalt, im guten Sinn dieses Worte, nicht zerstören.

Immerhin werden wir, was wir zu prüfen imstande sind, nicht ungeprüft lassen.

Was sagt der Veda über das Tun des *Brhaspati*? Stimmt dies zu seinem Namen?

Man nennt ihn *jyēsthārājam brāhmanām* II, 23, 1; er ist *viśveśām janitā brāhmanām* das. V. 2; er schafft dem *brāhman*-²⁾ guten Weg VII, 97, 8. So ist er denn selbst *brahmān*- II, 1, 3 etc. Und er segnet den menschlichen Brahman, wehrt Schädigung und Kränkung von ihm ab: so erlangt er die ihm geraubte Frau wieder X, 109, 5, und macht sich mit denen zu tun, die ihm um

1) *Brhaspati im Veda* (Kieler Dissertation). Leipzig 1905.

2) Es ist nicht *brahmān*- zu ändern; vgl. meine Note zu VII, 13, 2.

eine Kuh bringen Av. XII, 4. Er ist eben Verbündeter des *kyābrahman-* Rv. II, 25, 1, dagegen er oder mit ihm in Nachbarschaft Agni tötet die *brahmadviṣaḥ* X, 182, 3; mit seiner Glut vernichtet er die *brahmadviṣaḥ* II, 23, 4. Vielfach natürlich treten in den für ihn charakteristischen Wendungen statt *brāhman-*, des nächstliegenden Schlagworts, dessen ungefähre Synonyma auf. Der Gott ist *yathant-* I, 190, 1; er verleiht dem Priester die *vāc-* X, 98, 3; 7 — der Hymnus an die Vāc fängt an *brhaspate prathamām vācā āgram* X, 71, 1¹⁾ —; er beherrscht *ūpastutim nāmasa idyatim ca ślōkam* I, 190, 3, spricht den *māntra-* I, 40, 5, lenkt des Beters *matī-* II, 24, 1, und so fort. All das weist ihm die Stellung unter Göttern und Menschen an. Beständig lassen ihn die jüngeren Vedatexte als Purohita oder Brahman der Götter auftreten²⁾. Und wenn schon der R̥gveda ihn häufig neben Indra als dessen Genossen stellt, ist das eben nichts anderes als die Verbindung des fürstlichen Kriegers mit seinem Purohita. Da wird Indra denn, zusammen mit Brhaspati auftretend und die Schöpfungen seiner priesterlichen Kunst sich aneignend, selbst *brāhmaṇo devākṛtasya rājā* VII, 97, 3 genannt; wenn die beiden gemeinsam das Heer führen: *dākṣiṇā yajādāḥ purā etu sōmaḥ* X, 103, 8. So bezeichnet der Dichter auch den menschlichen Purohita, wo von der Gesegnetheit des Königs, der diesen ehrt (*ayāsmīn brahmā rājani pārva śtī*³⁾), die Rede ist, direkt als Brhaspati IV, 50, 7. Ich versuche in alldem natürlich nicht vollständig zu sein; es genügt, auf die in größter Breite gelagerten Materialien kurz hinzudeuten.

Bestätigt sich nun das hier beständig hervortretende Wesen des Gottes auch in dem Hauptmythus, in dem er — neben Indra — erscheint, dem von der Kuhgewinnung?

Für die vedischen Dichter ist die Pointe dieses Mythus ja die, daß den Brahmanen der Kuhbesitz erworben wird, der ihnen zukommt und den schnöde Geizhalse (die Papi⁴⁾) ihnen vorenthalten wollen, wie im täglichen Leben der Brahmane oft unter dem Geiz der Reichen zu leiden hat⁵⁾. Von Indra heißt es mit

1) Stellen über ihn als Herru der Vāc aus den jüngeren Texten V.M. I, 411 f.

2) Meins „Rel. des Veda“ 378, 382.

3) Wenn Hillebrandt (V.M. I, 94 ff.) an Brunnhofers anknüpfend die Papi des Mythus mit dem Volkstamm der Parner identifiziert, so verweise ich in bezug auf die von ihm angeführte Hauptstelle VI, 61, 1 auf meine Note daselbst und GGA. 1914. 447. Für die Auffassung des Brhaspati ist es nicht gleichgültig, ob diese Gegner des Gottes den Typus der geizigen Priesterfeinde repräsentieren oder als Hēgvoi auf der Landkarte zu finden sind.

4) Daß diese Brahmanisierung des seiner Herkunft nach prähistorischen Mythus sekundär ist, beeinträchtigt seine Bedeutung für unsere Untersuchung natürlich nicht.

deutlicher Beziehung auf diesen Mythos, daß er dem *brahmán-* als erster die Kuh erworben hat I, 101, 5, daß er dem *bráhma-* die Kuh leicht erwerbbar gemacht hat X, 112, 8. Der *citra-* ist es, dessen charakteristische Tat darin besteht, dem Papi den Siegespreis abzugewinnen, wie die des Königs darin besteht, mit seiner Kraft den Feind (*vytrá-*) zu töten VI, 13, 3. Den *brahmapri* wählen die Götter zu ihrem Freunde: wozu Beispiel die Kuhgewinnung I, 83, 2. 4. So ist es für diese Tat wesentlich, daß sie zu Gunsten dorer getan ist, die das *bráhma-* in sich verkörpern, und sie steht also mit der Natur des *bráhmaṇaspati-* in vollkommenstem Einklang, wie ja auch abgesehen von diesem besondern Akt sich dessen Herrschaft über das *bráhma-* vielfach darin ausprägt, daß er den irdischen Inhabern des *br.* die Vorteile, auf die sie Anspruch haben, gewährleistet. „Kein anderer Gott paßte in die Gedankengänge dieser Geschichte so genau hinein wie *Bṛhaspati*“¹⁾.

Mit diesem Wesen der Kuhgewinnung stehen auch die Mittel, die *Bṛh.* dabei anwendet, im Einklang. *ud gá ajad ábhinaḍ bráhmaṇaś calám* II, 24, 3: kann es eine dem Herrn des *bráhma-* angemessenere Weise geben, die Höhle zu öffnen? Oder er hat es getan *agnitápebhir őrkaṭṭh* X, 68, 6; *utá prástaud ſe ca vidvān agāyat* X, 67, 3, u. a. mehr.

Weiter steht mit all dem im Einklang das Gefolge, das den Gott bei dieser Tat begleitet. Er tritt auf *suṣṭúḥā, řkvaṭā gaṇēna* IV, 50, 5, *řkvaḥḥ* VII, 10, 4²⁾; X, 14, 3; *sákhībhir edradubhīḥ* X, 67, 3; von denen heißt es *řtām śápasantaḥ . . . řipram padām āngiraso dādhanā yařṇāśya dhāma prathamām mananta* X, 67, 2. Da haben wir die *Āngiras* als seine Freunde³⁾; die spielen bekanntlich, wie es sich für diese vorbildlichen Priester schickt, bei der Kuhgewinnung eine Hauptrolle: man versteht es, daß diese *brahmadepāḥ* (VII, 42, 1) zusammen mit dem *bráhmaṇas patiḥ* da auftreten mußten, wo Indra, wie wir sahen, *brahmāye prathamó gá ávindaṭ* (I, 101, 5). Im Saramālied sind Überwinder der Papis, zusammen mit *Bṛhaspati* (v. 6. 11) und Indra, die *řṣayah śómaśitāḥ, ayāśyo āngiraso návagvīḥ*, die *āngiraso ghorāḥ*, die *řṣayo řiprah* (v. 8. 10. 11). So wird denn gerade im Zusammenhang mit der Kuhbefreiung *Bṛhaspati* als *āngirah* angeredet II, 23, 18 oder *āngirasāḥ* genannt VI, 73, 1. Aber natürlich ist er *Āngiraside* nicht nur als Kuh-

1) Meine Religion des Veda 67.

2) Parallel damit, daß Indra *edradubhīḥ*, Rudra *rudradubhīḥ* auftritt.

3) Während diese in der etwas andern Fassung von X, 14, 3 mit Yama, gegenüber den *řkvaṇ* des *Bṛhaspati*, verbunden werden.

befreier; seiner Priesternatur entspricht es, daß ihm diese Bezeichnung überhaupt zukommt, ähnlich wie auch Agni, der priesterliche Gott, Angiras ist.

Blicken wir von dieser fast ausschließlich aus dem Rgveda geschöpften Charakteristik des Gottes auf die Rolle, welche die Ritualtexte ihm im Opferritual anweisen — namentlich der Vājapeya und der Bṛhaspatisaṃvā ist hervorzuheben —, so entspricht die jenen Vorstellungen auf das genaueste¹⁾. Ebenso die Deutungen, die in den Brāhmaṇatexten vorgetragen werden: *brahma vai bṛhaspatiḥ*, heißt es dort fortwährend; *brahma vai bṛhaspatiḥ kṣātram indroḥ*²⁾.

In all dem bestätigt sich die Erfahrung, die man in der Vedamythologie oft macht und auf die ein Unbefangener von vornherein gefaßt sein wird: in aller Breite — von dieser Breite freilich konnte die knappe hier vorgelegte Auswahl keine Vorstellung geben — entfaltet sich in den Texten das Wesen des Gottes gerade in der Gestalt, die sein Name erwarten läßt. Die „große Linie“ verläuft eben wie sie verlaufen muß. Wir steigen nicht von den Einzelheiten zum Ganzen auf, sondern das Ganze ist seinem wesentlichen Gehalt nach direkt ergreifbar, und die Einzelheiten bestätigen auf der einen Seite eben nur, daß wir es richtig ergriffen haben, und stellen uns andererseits vor Augen, wie die zentrale Vorstellung sich in den verschiedenen Richtungen spezialisiert, sich zu konkreten, vielleicht erwartbaren, aber nicht *a priori* deduzierbaren Einzelvorstellungen aus einander legt, die alle erst vom Mittelpunkt her verständlich werden und von ihm aus sich an die rechte Stelle setzen lassen. —

Jetzt wenden wir uns zu den in der umgekehrten Richtung vorgehenden Untersuchungen, die wir hier kritisieren, und zum Bild des Bṛhaspati, das sich aus ihnen ergeben hat.

In Hillebrandts erster Besprechung des Gottes (V. M. I, 404 ff.) erfährt man von dessen Rolle als „Herr des *brāhman*“ überhaupt im Grunde kaum etwas. Genauer: es ist zwar von ihr die Rede³⁾, indem über dahin gehende Ansichten von Roth, Bergaigne u. a. referiert wird. Aber alsbald verläßt die Untersuchung diesen Vorstellungskreis, um sich fast ausschließlich dem von H. behaupteten Mondgott Bṛhaspati zuzuwenden. Mir scheint, auch wer den Ursprung der Konzeption im Monde sucht, dürfte doch nicht

1) Siehe Strauß 54 f.

2) Strauß 46 f.; Śat. Br. IX, 3, 4, 18.

3) Gleich im Eingang des betreffenden Abschnitts.

unterlassen, die im Veda so weit sich ausbreitende, so mannigfaltig sich verzweigende Vorstellung des „Herrn des *brāhman*“ eingehendster Beachtung zu würdigen¹⁾; sie gehört doch nun einmal zu dem Gegebenen, in sehr hervortretender Sichtbarkeit Gegebenen, dessen Figur zu betrachten notwendig ist, ehe man über die lunaren Ursprünge Vermutungen aufstellt. Eine Methode, die das Aufsteigen von den Einzelheiten auf ihre Fahne geschrieben hat, warum fand sie es so überflüssig, von allen diesen Einzelheiten nähere Notiz zu nehmen? Warum unterließ sie es, über der Betrachtung von Beziehungen, die B. mit dem Soma verknüpfen sollen, vor allem ihm selbst, dem in diesen Beziehungen Stehenden, und seinem eignen Wesen, wie es im Veda vor uns steht, nachzufragen?

H.s neuere Darstellung (v. m. 60 ff.) nun schwächt dies Bedenken in gewisser Weise ab. „*Brhaspati* oder *Brahmapaspati*“, heißt es jetzt, „hat sich mit dem Begriff des *brāhman* zusammen entwickelt, der das magische Fluidum ritueller Zauberkraft bedeutet . . . *Brhaspati* ist Herr dieser Kraft“. Vortrefflich. Aber die damit betretene Bahn wird schnell wieder verlassen. Eingehender zu beschreiben, wie B. sich als Herr des *Brahman* betätigt, wird auch jetzt nicht versucht. Andere, angeblich ursprünglichere Seiten seines Wesens ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Denn er „ist sowenig von Haus aus eine Abstraktion wie *Indra*“. Die Betrachtung kehrt zu der alten Richtung auf den Mond zurück, indem sie zum Mondmotiv speziell noch den Hinblick auf das — nach Hill. vom Mond beherrschte — Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*-) fügt. „Nach meiner Meinung ist der Ausgangspunkt seiner Personifikation das Zauberverfeuer und der Mond, sein himmlischer Protektor“²⁾. Hinter der Gestalt eines „Herrn des *Brahman*“ liegt also eine Vorgeschichte. Sehen wir zu, ob es der von den Einzelheiten aufsteigenden Methode gelungen ist, diese aufzuhellen, ihr Dasein überhaupt zu erweisen.

Wir prüfen zuerst die angeblich auf den Mond, dann die auf das Feuer, den *Dakṣiṇāgni* hinweisenden Züge³⁾.

Für den Mond gab in H.s früherer Untersuchung der Name des Gottes ein Argument. *brhas-* sollte ursprünglich „Wachs“, dem entsprechend *Brhaspati* als Pflanzenherr den Mond bedeuten (V. M. I, 408 f.). Die (mit Recht) veränderte Beurteilung des

1) Ich meine näherer Beachtung, als sie S. 410 ff. gefunden hat, wo B.s Stimme von vorn herein als „Stimme des Donners“ rubriziert wird.

2) Hill, „Lieder des *Ṛgveda*“ 25.

3) Ich schließe diese Erörterung überwiegend an H.s neuere Darstellung an, berücksichtige aber auch die ältere.

Namens, die Anknüpfung an *brāhman* — Fluidum ritueller Zauberkraft, hat H. den Weg zum Monde doch nicht verlegt. Früher vom Pflanzenwuchs, jetzt von jenem Fluidum aus: immer gelangt die Untersuchung zum Monde.

„Vers Nr. 387 des Dhammapada vergleicht den *sannaddho khattiyo* mit *adikko* und mit dem *candimā* den *jhāyi brāhmaṇo*“ (v. m. 62). Mir würde fraglich scheinen, ob unter den Einzelheiten, von denen wir zum gesuchten Ergebnis aufsteigen wollen, ein Vers eine Stelle verdient, der zugleich seiner Herkunft nach so weit von unserm Untersuchungsgebiet abliegt und zur Gottheit des Brhaspati so außer Beziehung steht wie dieser buddhistische. Aber denke man darüber wie man will: ist es denn tatsächlich richtig, daß der Vers den Mond mit dem *jhāyi brāhmaṇo* vergleicht? Ich weiß nicht, wie man anders übersetzen will als so: Bei Tage glüht die Sonne, bei Nacht leuchtet der Mond. Gerüstet glüht ein Kṣatriya; der Versenkung hingegeben glüht ein Brahmane. Doch beständig Tag und Nacht glüht der Buddha mit seinem Glanz*. Der keiner Einschränkung oder Bedingung unterworfenen Glanz des Höchsten wird verherrlicht durch die Gegenüberstellung von zweimal zwei niederen Wesen, denen allen Glühen oder Leuchten nur zu bestimmter Tageszeit, nur unter bestimmten Umständen zukommt. Darin soll eine Vergleichung dieser Wesen unter einander liegen¹⁾? Ich bin darauf gefaßt, daß man der von mir befürworteten Methode Oberflächlichkeit in unzureichender Beobachtung der Einzelheiten vorwerfen wird. Habe ich nicht vielmehr meinerseits Grund, den Wunsch nach sorgfältigerer Betrachtung der Einzelheiten, auf denen man die Untersuchung aufbauen will, auszusprechen?

Weniger abliegend von der Sphäre des Brhaspati ist es, wenn bei der Priestereinsatzung des Somaopfers die Formel gesprochen wird: „Der Mond ist mein göttlicher Brahman; du bist der menschliche“²⁾ — göttlicher Brahman ist ja Brhaspati. Doch bedenke man, daß diese Formel einer ganzen Serie analoger angehört: die Sonne ist der göttliche Adhvaryu, Agni der göttliche Hotar, Parjanya der göttliche Udgatar u. s. f. Hier mythologische Konsequenzen ziehen ist gefährlich, um so mehr als allem Anschein nach der Brahman im hier vorliegenden Sinn des Worts ein der ältesten Zeit fremder Priester ist. — Vollends unerheblich scheint mir, daß

1) Man betrachte etwa die in mancher Hinsicht ähnlichen Verse Mahāvagga VI, 35, 8: wird dort der Mond dem Agnihotra, die Sonne der Sāvitrī verglichen?

2) Śākh. Śr. V, 1, 3 etc.; Caland-Henry 5. Vgl. Śatap. Br. XII, 1, 1, 2.

„wir aus den Texten wissen, wie eng verbunden Mond und Geist gedacht werden“ (v. m. 82; s. schon Rv. X, 90, 13). Die Kombination Mond — Geist pflegt neben Sonne — Auge zu stehen und konnte leicht durch diese veranlaßt werden. Von „Geist“ aber bis zum Brahman oder zu Brhaspati ist doch ein Schritt!

Weiter legt H. Gewicht darauf, daß Brhaspati „VII, 97, 7 leuchtend, mit hundert Federn versehen“ heißt, . . . mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft, den Himmel und die oberen Sitze (X, 87, 10) ersteigt“. Wie viele Götter und andre Wesen „leuchtend“ (*śuci-*) heißen, lehrt ein Blick in Graßmanns Wörterbuch: darunter finden sich Lieder, Gebete, so daß für den göttlichen Herrn des Brahman dieser Ausdruck überaus begreiflich ist¹⁾. „Hundert Federn habend“ (*śatapatra-*) ist später ein Name des Spechts und anderer Vögel. Offenbar ist B. hier als vogelartig fliegend vorgestellt wie er X, 103, 4 (vgl. V, 83, 7) mit seinem Wagen umherfliegt. Es fliegen die Aśvin, die Marut, die Flüsse („wie die Vögel“ II, 28, 4), das *ābhvam* VI, 71, 5 u. a. m.; man betrachte etwa die Symbolik von Vs. XII, 4. Daß die Dichterphantasie einmal darauf verfallen ist, die freie, luftige Beweglichkeit des Gottes zu schildern, indem sie ihm „hundert Federn“ beilegt, kann nicht befremden. Ist weiter die Übersetzung richtig, daß B. „mit seinem trefflichen Eintritt seinen Freunden am meisten Kelterung verschafft“, so paßt das besonders gut zum Protektor des Brahmanentums, für welches ein Hauptinteresse im Vorhandensein vieler freigebiger, Somakelterungen veranstaltender Opferherren lag²⁾. Weiter „ersteigt (Brhaspati) den Himmel und die oberen Sitze“. Hätten wir anderweitigen Grund hier an den Mond zu denken, würden wir in diesen Worten gewiß dessen Aufsteigen erkennen. Aber so gut wie der Schlachtlärm sich zum Himmel erhebt (VII, 83, 3), das Rauschen der Sara-

1) Schon in meiner Rel. des Veda 66 A. 1 bekämpfte ich H.s Satz (V. M. I, 407 f.). „Nur von einem Lichtgott wird man mit Recht sagen können, daß er das Dunkel vertreibe“. Mit einem Beiwort wie *śuci-* geht die vedische Dichtersprache höchst freigebig um. Die mythologische Betrachtung, die in allzu weiter Ausdehnung dazu neigt, Naturgötter, besonders Lichtgötter zu entdecken, liebt es naturgemäß, an solche Beiworte Folgerungen zu knüpfen, denen mit Entschiedenheit widersprochen werden muß.

2) Geht aber *asutim* in der Tat auf Kelterungen? Ist nicht gemeint, daß er erquickenden, stärkenden Trank verschafft? Vgl. I, 104, 7; II, 1, 14; Av. III, 7, 6 und dort Whitney-Lanman; ferner *ghṛtāsuti-*, *sarpirāsuti-*. — Früher (V. M. I, 407) übersetzte H. das *svadessā* „bringt Glück mit seinem Aufgang“. Es befriedigt, daß diese damals durch Sperrdruck hervorgehobene Beziehung auf den Mond jetzt verschwunden ist.

svatī divī yatate (X, 75, 3), bewegen sich auch die Gebete des Soma-pressers *dyugāt* zu Indra (VIII, 97, 4), heißt das Opfer *divispr̥s-* (wiederholt); spricht man zum Prastara: „Geh zum Himmel, von dort bringe uns Regen!“ (Vs. II, 16; Katy. Śr. III, 6, 8); spricht man bei der Agnischichtung zu den Priestern und dem Opferherrn: „Zu des Himmels Rücken, zur Sonne gehend setzt euch hin mit den Göttern vereint“ (Vs. XVII, 65; Katy. XVIII, 4, 1), und Ähnliches häufig. Kann es da befremden, daß auch der „Herr des heiligen Spruchs“, der zeitweilig auf Erden tätig ist, die Kühe gewinnt, die Schlachten leitet, dann zum Himmel aufsteigt, um droben seines Amts zu walten? Ein solcher Zug, an sich in den verschiedensten Richtungen ausdeutbar, empfängt seinen richtigen, konkreten Sinn unvermeidlich vielmehr selbst erst aus dem Gesamtzusammenhang, als daß er seinerseits diesen anzeigen könnte.

H. legt ferner Gewicht auf das für Bṛhaspati einmal sich findende Beiwort *ākṣaśr̥ga-* (X, 155, 2; v. m. 83). Sollen die Hörner gerade des Mondes gemeint sein? Wie viele Götter werden im Veda als Stiere vorgestellt! Besonders gern Bṛhaspati (I, 190, 1. 8; II, 23, 11; VI, 73, 1; X, 92, 10). Ein Stier muß natürlich spitze Hörner haben; s. die Materialien bei Gr. unter *śr̥ga-* und *tigmāśr̥ga-*. An der hier in Betracht kommenden Stelle X, 155, 2 aber ist Bṛhaspati — d. h. die Zaubermacht des *brāhman-*¹⁾ — eben damit beschäftigt ein unholdes Wesen²⁾ zu vernichten, genauer aufzuspießen. So wird vom *ṛyabhā-*, der den Brahmanen gegeben wird, der *barhaspatyā-* ist, den man *bṛhaspatim sambhṛtam* nennt, gesagt *śr̥gābhyāṃ rākṣa ṛṣati* (Av. IX, 4, 17; vgl. V. 1. 8). Soll der Stier Bṛhaspati nicht dem Ähnliches tun (*udṛṣān* X, 155, 2) und zu dem Zweck mit scharfen Hörnern ausgestattet sein? Verstehen wir diese Hörner doch in dem Zusammenhang, den der Text auf das klarste anzeigt, statt dessen Vorstellungskreis jählings verlassend Lunares in ihn hineinzutragen, als gäbe es keine andern Hörner als die des Mondes!

Es folgt IX, 83, 1, wo Soma Pavamāna als Brahmapaspati angeredet wird⁴⁾. Dies kann als Hindeutung auf Bṛhaspatis Mond-

1) Wie auch Bṛhaspati Regen erlangen hilft X, 99.

2) Man erinnere sich wie Av. VIII, 8, 19 *bṛhaspatipraṇuttānam* durch das daneben stehende *nuttāṇ* „brāhmanā“ erklärt wird.

3) Die Ar̥ṣt. noch im ursprünglichen Wortsinn als Reichtümer (die den Priestern gegeben werden sollten) zurückhaltend, also im Vorstellungskreis von *ari-*, *ārdvan-*? Dann würde ihre Bekämpfung ja ganz speziell für Bṛh. sich schicken. Doch wird man wegen des *sarva bhṛūṇāṃ ar̥ṣt* V. 2 Bedenken haben.

4) Die für einen Text des neunten Buchs bedenkliche Annahme, daß das Lied IX, 83 „ganz an Bṛhaspati gerichtet“ sei (V. M. I, 417), scheint H. neuerdings (v. m. 63 A. 3) nicht aufrecht zu erhalten.

natur natürlich überhaupt nur in Frage kommen, sofern man Soma dem Monde gleichsetzt. Ich komme auf die Gründe, aus denen ich Hillebrandt in dieser Gleichsetzung nicht folgen kann, nicht noch einmal zurück. Für mich bietet das Verständnis der Stelle in der Tat keine Schwierigkeit. Daß Soma, der Erwecker heiligen Worts, welcher *vidád gātām bráhmaṇe payámanah* (IX, 96, 10), er, dessen Zubereitung und Darbringung für die menschlichen Inhaber des Brahman der vornehmste Anlaß ist, ihre Kraft zu beweisen und ihren Lohn zu empfangen, gelegentlich einmal mit dem „Herrn des Brahman“ identifiziert wird — in dieser Poesie, die so gern den einen Gott als des andern Gottes Wesen in sich tragend preist: das ist doch wohl verständlich genug¹⁾. An der vorliegenden Stelle speziell kommt die Beziehung auf Somas *pavitram* hinzu. Das Brahman aber wird sowohl mit einem *pavitram* gereinigt, wie es seinerseits als Reinigungsmittel wirkt. Vgl. IX, 67, 23. 24 *yát te pavitram . . . bráhma téna punhí nah; brahmasaváh punhí nah;* IX, 113, 5 *punántu bráhmaṇā hare;* Khila zu IX, 67, Vers 3 *pavitram . . . téna brahmacído vayám pátám bráhma punmahe;* Av. XI, 1, 18 *bráhmaṇā súddhā utá pátā ghyténa;* Av. XIII, 1, 36. 43 *út tvā yajñā bráhmaṇā vāhanti;* Tā. X, 23 *punántu bráhmaṇaspátir bráhmaṇā punātu mām;* Apast. Śr. IV, 4, 4 *brahmaṇā stha.* Danach ist das gelegentliche Hereinspielen der Vorstellung des Brahmanaspati an einer der zahllosen Stellen, die von Somas *pavitram* reden, wohl auch ohne die Zuhilfenahme des Mondes begreiflich.

Es bleibt unter den Stellen, die auf den Mond führen sollen, noch X, 53, 9, wo es von Tvāstar heißt *śísíte nūnām paraśūm svāyasām yéna vṛścád étašo bráhmaṇas pátih,* und VII, 97, 7, wo Brhaspati *hiranyavāsīh* heißt (v. m. 63 A. 3). Das Beil der ersten Stelle soll der Donnerkeil sein; so sollen wir auf Soma geführt werden, der über den Blitz verfügt — also auf den Mond (V. M. I, 410). Die Belegstellen von *vṛśc-* nun machen wahrscheinlich, daß in X, 53, 9 entweder an Niederschlagen von Bäumen zu einem praktischen Zweck, oder an Niederschlagen von Feinden gedacht ist. Über die zwischen beiden Vorstellungen zu treffende Wahl entscheidet wohl V. 10, der offenbar den Gedanken von V. 9 fort-

1) In dem eben bezeichneten Wesen der beiden Götter, das sich immer wieder in den Texten ausspricht, liegt natürlich die Erklärung dafür, daß der eine und der andre ein *kavi-* ist (ein Herrscher über das *bráhma-* wird ja *kavi-* sein: VI, 16, 30). Man stelle den Satz H. a (V. M. I, 409) gegenüber: „Die Übereinstimmung Somas und Brhaspatis in ihrer Eigenschaft als Kavis legt den Gedanken nahe, daß die Konzeption beider vom Mond ihren Ausgang genommen habe“. Da hat man den Unterschied beider Betrachtungsweisen *in nuce*.

setzt. An das *śiśīte* von 9 knüpft das *sāpa śiśīte* von 10 an¹⁾; an *brāhmaṇas pātiḥ* von 9 *kavāyaḥ* von 10, auf des Gottes Begleiter (oben S. 198) bezüglich; an *vr̥ścāt* 9 *tākṣatha* 10, denn *vr̥śc-* und *tākṣ-* bilden eine natürliche Folge: erst wird der Baum abgehauen (*vr̥śc-*), dann das Holz bearbeitet (*tākṣ-*). Man sieht das in den auf die Herstellung des Yupa bezüglichen Texten; vgl. Schwab Tieropfer 5 ff. oder Śat. Br. III, 6, 4, wo vom Abhauen des Baumes beständig *vr̥śc-* steht (dazu § 10 *paraśu-*; vgl. I, 130, 4 *paraścēva nī vr̥ścasi*); daneben aber § 4 *yat tākṣṇaḥ śastram bhavati* (= *vāst-* X, 53, 10) *taś tākṣadatte*. Zusammengehörig *vāst-* und *tākṣ-*, wie hier in V, 9, auch X, 101, 10; Av. X, 6, 3. Zu *vr̥śc-* — *tākṣ-* vgl. auch III, 8, 7 mit I, 162, 6. Dieser ganze Teil von X, 53 enthält wohl eine mystische Darstellung des Opfervorgangs (vgl. meine Noten zu X, 53). In V, 10 behauen die *kavāyaḥ* „*amṛtāya*“ (vgl. *arkām amṛtāya jūṣṭam* im Bṛhaspatilied VII, 97, 5) die Materie der Opfertexte, wie öfter *brāhmaṇ-* Objekt von *tākṣ-* ist (I, 62, 13; V, 29, 15; X, 80, 7). Geliefert hat ihnen diese Materie Bṛhaspati, gleichsam den Baum abhauend, der dann bearbeitet werden soll — versuchen wir es in Anlehnung an X, 31, 7 unsererseits selbst in vedischer Ausdrucksweise wiederzugaben: das *vānam*, den *vr̥kṣā-*, „*yāto brāhma kavāyo nīṣṭatākṣūḥ*“. Daß dabei Bṛhaspatis Axt von keinem geringeren Handwerker als Tvaṣṭar geschärft ist, begreift sich leicht²⁾. Ich denke, daß so mit einiger Wahrscheinlichkeit — und auf mehr können wir doch nicht hoffen — der Sinn der Stelle in Anlehnung an die überlieferten Materialien rekonstruiert ist. Diese Anlehnung vermisse ich und kann der Kühnheit des Gedankengangs schlechterdings nicht folgen, wenn der Mytholog hier schließt: Beil — also Donnerkeil — also Soma — also Mond. Ähnliche Vorstellungen wie in X, 53, 9 werden dann vermutlich auch in VII, 97, 7 bei der goldenen *vāsi-* des B. vorliegen. Mit ihr bearbeitet er, scheint mir, als ein *tākṣan-* das *brāhmaṇ-*. Daß des Gottes Werkzeug aus kostbarstem Material angefertigt ist, ist in der Ordnung. —

Von den Beziehungen Bṛhaspatis, die — teilweise über die Vorstellung des Soma³⁾ — zum Mond führen sollen, wenden wir

1) Als Objekt zu diesem ist doch wohl *vāsiḥ* zu verstehen, anders als in meiner Note zu der Stelle. *satāḥ* Adverb (vgl. Note zu VII, 82, 24)?

2) Was mit all dem *śaśaḥ* zu tun hat, mag bezweifelt werden (vgl. meine Note). Aber dadurch wird die uns beschäftigende Frage, so viel sich sehen läßt, nicht berührt.

3) Die V. M. I, 409 ff. verzeichneten Übereinstimmungen von Bṛh. und Soma gehe ich hier nicht durch. Einzelnes ist, soweit es neue Darstellung dazu Anlaß

uns zu den auf Agni und speziell das südliche Opferfeuer gehenden¹⁾.

Da steht für Hillebrandt voran das Verhältnis zur „mythologischen Dublette“ dieses Gottes, Narasamśa. Ich scheide diesen Punkt, der eingehendere Erörterung verlangt, hier aus. Es scheint mir zweckmäßig in einem eignen Teil dieses Aufsatzes auf das Narasamśaproblem zurückzukommen. Dort hoffe ich zu zeigen, daß von dieser Seite für die Identifikation Brhaspatis mit dem Südfeuer nichts zu gewinnen ist.

Eine Reihe von Stellen aber rücken in der Tat die Vorstellungen von Brhaspati und Agni in starke gegenseitige Nähe. Unter ihnen hebt H. (v. m. 64 Anm., V. M. III, 450) besonders den Vers V, 43, 12 (aus einem Lied an die Visve Devāḥ) hervor:

*ā vedhāsam nīlapreṭham brhāntam brhaspātīm sādane sodayadhvam |
sādādyonīm dāma ā didivāṃsam hiraṇyavarṇam aruṣam sapema ||*

Ein Vers, sagt H., „der deutlich und unmissverständlich von einem Feuer Brhaspati redet“.

Meinerseits möchte ich mich vielmehr dahin ausdrücken, daß wir hier die Phraseologie nicht sowohl einfach des Feuers als vielmehr des konventionell stilisierten, mythologisch ausgestalteten Feuers, des Gottes Agni vor uns haben (ähnlich Strauß 10). Mit ihm wird B. hier identifiziert, wie er es IX, 83, 1 (oben S. 203) mit Soma wird. Was aber ist denn im Rv. geläufiger als solche Identifikationen? Da ist Agni gleich Mitra; Savitar ist gleich Apām napāt; er ist auch gleich Pūṣan, gleich Bhaga, gleich Tvāṣtar — ich sehe von weiteren Zusammenstellungen über dies jedem Vedaleser hinreichend geläufige Thema ab. Inwiefern aber gerade die Gleichsetzung von Agni und Brhaspati besonders nah lag, begreift sich doch wohl leicht genug. Beide sind priesterliche Götter. Agni ist Hotar; von Brhaspati heißt es *ukthāmaidāni śamsiṣat*²⁾. Dieser

bot, berührt worden. Meine Stellungnahme im Ganzen habe ich schon ZDMG. XLIX, 174 f. bezeichnet und sie veranschaulicht durch die Prüfung der Parallele von Soma als *varuḍhām pātīḥ* und des Pflanzen als *brhaspātīprasūtāḥ*. Vollständigere Verwertung der Belege für das letzte Wort, als ich sie damals vornahm, scheint mir das dort Gesagte durchaus zu bestätigen. Im Übrigen verweise ich für jene Liste der Übereinstimmungen auf Strauß 5 ff.

1) Dabei möchte ich nicht unterlassen zu bemerken, daß die beiden Richtungen auf den Mond und auf Agni mir doch unter einander zu divergieren scheinen. Daß der Mond eine Form Agnis sei, wird im Veda wohl gelegentlich berührt, steht aber dort ganz im Hintergrunde. Auch ob die Halbmondform des Dakṣiṇafeuerherdes (nach andern wird eine andre Form verlangt) in alte Zeit zurückgeht, muß dahingestellt bleiben.

2) Vgl. meine Rel. des Veda 896 A. 1.

ist der Herr des *bráhma*-, zu Agni aber sagt man *práti dyāvapr-
thiti bráhmaṇā kṛdhi* und redet ihn an *brahmanus kave* (II, 2, 7; VI,
16, 30). Agni verleiht dem Sänger ein *mánma* (IV, 5, 6), wie B.
Ähnliches tut. Beide sind *Ángiras*, *Purohita*¹⁾. So ist es nicht
überraschend, daß I, 38, 13; III, 26, 2 diese Götter identifiziert
werden²⁾. Was nun speziell unsre Stelle anlangt, so scheint mir
zweifelhaft, ob sie von *Bṛhaspati* als Agni ähnlich, und nicht viel-
mehr (wie III, 26, 2) von Agni als *Bṛhaspati* ähnlich spricht. Ist
aber letzteres der Fall, so fällt der Gedanke an B. als Feuer na-
türlich ohne weiteres hin. Geht dagegen der Vers doch auf *Bṛhas-
pati*, scheint mir folgendes zu erwägen. Ein stark in dem Vers
hervortretendes Leitmotiv ist das Sichniedersetzen des Gottes (*sá-
dane sadayathvam, sadádyonim*). Damit wird die Stelle eng an
andre angeschlossen, die ebenfalls vom Sichsetzen *Bṛhaspatis* sprechen.
Unserm *sadádyonim* ganz nah steht VII, 97, 4, wo in einem B. Liede
zu B. gesagt wird *á na yónim sadatu*³⁾. Dies ganze Lied aber hat
es deutlichermaßen nicht mit der Niederlegung eines Feuers zu
tun. Sondern der mit *Bṛhaspati* identifizierte Priester, der das
bráhma devákytam (V. 3) vorträgt, für dessen *bráhma* guter Gang
geschaffen wird (V. 8), soll sich am Opferplatz (*nṛśádane pṛthivya
náro yátra deváyáro mádanti* V. 1) niedersetzen. So wird zu *Bṛhas-
pati* gesagt II, 23, 1 *sáda sadanam*; wohl auch von ihm I, 18, 6 *sá-
dasas pátim*. Auf dies Sichsetzen eines Priesters bezieht es sich,
wenn von Agni — den wir hier wieder mit *Bṛh.* sich berühren
sehen — gesagt wird IV, 9, 4 *utá brahmá ni śidati*; VII, 7, 5 *ásádi
... agnir brahmá nṛśádane vidhartá*, vgl. II, 1, 3 (an Agni) *tvim
brahmá ... brahmanas pate*. Also der mit *Bṛhaspati* und ebenfalls
mit Agni identifizierte menschliche Brahman⁴⁾ setzt sich nieder:

1) Das Meiste davon hat schon Strauß (S. 12) vollkommen richtig beige-
bracht. HIL. (v. m. 64 Anm.) findet, das von ihm Gesagte reiche nicht hin. Ich
urteile anders. Wenn H. ihm die Verse V, 43, 12; VII, 97, 7 entgegenhält, ist hier
und oben S. 202 gesagt, wie ich meinerseits über diese denke.

2) Es ist bezeichnend, daß dicht neben der ersten Stelle (V. 14) vom *śloka*-
die Rede ist und gesagt wird *gáya gáyatrám*, an der zweiten *mánušo devátátaye*,
eipram: all das bezeichnet gerade die dem Agni und *Bṛh.* gemeinsame Region.

3) Überhaupt sind Berührungen zwischen unsrer Stelle und VII, 97 zu be-
merken. Zum *nilapṛeṭham, aruṣam* der ersteren vgl. VII, 97, 6.

4) Wir werden den Brahman für die ältere Zeit als den Priester zu ver-
stehen haben, der später für gewöhnlich *Bráhmaṇārčhasin* heißt, in solenner
Sprache aber als Brahman benannt wird (vgl. meine Rel. des Veda 396). Unter
seinen Rezitationen finden sich viele *Bṛhaspatitexte*; so oben das Lied VII, 97
(*Áśvaláyana Śr.* VII, 9, 2). Vgl. noch Alt. Br. III, 50, 2; Strauß 51. Besteht
zwischen ihm und dem *Hotar* von Haus aus der Unterschied, daß der Letztere

davon und nicht von einem an seine Stelle gebrachten Feuer ist V, 43, 12 die Rede. Nur bildlich wird jener sich setzende Priester als ein niedergesetztes Feuer aufgefaßt, wobei neben der sonst geläufigen Gleichung Brhaspati = Agni auch mitwirken mag, daß vom *brāhman-* (VI, 16, 36), dem *yajñā-* das Verb *didī-* gebraucht wird (*didīdipsam seḥ dāne* II, 2, 11 unsrer Stelle sehr ähnlich), ebenso von dem wohl als Nom. agentis gebrauchten *gir-* X, 99, 11. So scheint mir der Vers V, 43, 12 — auch abgesehen von der Möglichkeit, daß er sich überhaupt vielmehr auf Agni bezieht — einen Beweis für Brhaspatis Wesen als ein konkretes Feuer schlechterdings nicht in sich zu schließen.

Mit Mond und Manenfeuer soll nach H. (v. m. 62 f.) auch Brhaspatis Beziehung zu den Aṅgiras, „den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen“ zusammenhängen. Aber diese Beziehung erklärt sich auch aus dem Wesen eines Herrn des *brāhman-* direkt, ohne den Umweg über den Mond. Und das Aussehen der ganzen Vorstellungsmasse entscheidet, meine ich, durchaus für diese Auffassung: der Herr des *brāhman-* an der Spitze ältester, vornehmster Inhaber des *brāhman-*, um mit den Kräften und Mitteln des *brāhman-* die Interessen des *brāhman-* gegen die feindlichen Mächte durchzusetzen — während auf der andern Seite vom Monde, vom Manenfeuer in allen diesen Zusammenhängen sich keine Spur findet¹⁾.

Und das führt zu letzten das Brhaspatiproblem betreffenden Erwägungen. Neben dem, was die Texte enthalten, lohnt es sich auch zu beachten, was sie nicht enthalten. Wären denn nicht außer den zerstreuten nebensächlichen Indizien, die H. — m. E. ohne Grund — auf Mond²⁾ und Manenfeuer deuten will, klarere zu erwarten? Etwa für die Mondvorstellung Hinweise auf Zunehmen und Abnehmen, auf Herrschaft über die Nacht, über die Monate? Und für das Südfeuer Hervortreten Brhaspatis in den auf dies Feuer bezüglichen Riten? Wie viel ist in den Texten

ukthā- (Preislieder), er aber *brāhman-* (Zauberlieder) vorzutragen hat? Häufiges Auftreten gerade des Terminus *brāhman-* in seinen Texten spricht vielleicht dafür. Doch wäre ein solcher alter Unterschied zwischen diesen Textkategorien offenbar auf dem Wege sich auszugleichen. Die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung.

1) Es kommt übrigens m. E. bei den Aṅgiras im Brhaspatimythos ganz überwiegend nicht darauf an, daß sie Manen sind. Wie sie mit B. zusammen die Kühe gewinnen, sind sie wohl vielmehr als lebende priesterliche Heroen vorgestellt. Darauf fällt dort das Gewicht, daß sie die Stammväter der Brahmanengeschlechter, oder vornehmster Brahmanengeschlechter sind.

2) Eher ließe sich von der Sonne sprechen: II, 24, 9; VI, 73, 8; VII, 97, 7; X, 67, 6; 68, 9. — Sonne und Mond: II, 24, 5; X, 68, 10.

von Bṛhaspati die Rede, wie viel vom Südfener! Aber H. selbst konstatiert (v. m. 62), daß „eine engere Beziehung B.s gerade zum Südfener, abgesehen von I, 18; X, 182, wo er mit Narāsaṃsa identifiziert wird, nicht mehr unmittelbar erkennbar ist“. Welche gebrechliche Stütze diese Beziehung zu Narāsaṃsa ist, soll unten gezeigt werden¹⁾. Überhaupt aber — und hierauf ist besondres Gewicht zu legen — deckt sich Bṛhaspatis Tätigkeitssphäre nicht nur nicht mit der zum Südfener gehörenden, sondern füllt zum größten Teil aus ihr heraus. Wenn Bṛhaspati über Opfergesang, Litaneien, das Opfer im Allgemeinen herrscht, ist das doch ein andres Reich, als das des dämonenvertreibenden Südfeners. Das *brāhmaṇa*-, wie er es hervorbringt, dem Priester verleiht, fördert, dürfen wir uns nicht vorstellen als in besonderen Beziehungen zum Südfener stehend. Soll Regenzauber wie der von X, 98 oder der Zauber für Anschirrung von Indras Rossen (*„yunañmi te brāhmaṇā keśinā hāri“*; Cal-Henry 385) etwas mit diesem Feuer zu tun haben? Der Zug des Unheimlichen, der von diesem Feuer unzertrennbar ist — man unterscheide diese Unheimlichkeit von Furchtbarkeit —, ist kein Grundzug von Bṛhaspatis Wesen, sondern tritt bei diesem höchstens in ganz begrenzter Geltung, in ganz bestimmtem Zusammenhang auf. —

Wir haben den Versuch geprüft, in der Betrachtung Bṛhaspatis von der „Untersuchung der Einzelheiten“ zu einer andern „großen Linie“ aufzusteigen, als der, die sich auf den ersten Blick mit überzeugender Bestimmtheit darbot. Es hat sich, meine ich, ergeben, daß der unbefangene Eindruck Recht behält. Der Versuch hinter dem Bilde, das er zeigt, eine andersgeartete Vorgeschichte zu enthüllen, ist mißlungen. Die Einzelheiten mit aller Sorgfalt zu betrachten erläßt sich die unsrerseits befürwortete Methode keineswegs. Aber sie versucht sie in der richtigen Perspektive zu sehen, zufällige Produkte momentaner poetischer Phantasieeregungen abzusondern von den bleibenden Elementen, und diese zu betrachten als an der Stelle stehend, die sie zum Zentrum des Ganzen einnehmen — z. B. Bṛhaspatis Zusammenhang mit den Aṅgiras als beruhend nicht auf der Mondvorstellung, sondern auf der *brāhmaṇa*-Vorstellung —: wo dann die Auffassung des Einzelnen,

1) Nicht anders steht es mit dem Umstand (Hill. ebendaa.), daß Bṛhaspati irdischer Vertreter, der Brahman, im Opferritual unweit des Südfeners seinen Platz haben soll. Der Brahman, den die Ritualtexte beschreiben, scheint dem ältesten Ritual noch nicht angehört zu haben. Und Caland-Henrys Karte des Opferplatzes (pl. IV) zeigt, daß er in nicht unerheblicher Entfernung vom Südfener saß.

die jedesmal durch die große Struktur der Vorstellungsmassen empfohlen wird, von seiten der Anhaltspunkte, welche das Detail der Texte liefert, die Bestätigung empfängt¹⁾, auf die von vornherein zu rechnen war.

Täusche ich mich oder steht jene, wie mir scheint, die Einzelheiten — oder in Wahrheit gewisse, teilweise imaginäre Einzelheiten — allzusehr in den Vordergrund rückende Methode im Zusammenhang mit der Einseitigkeit der zu weit gehenden Erwartung, fast überall Naturwesenheiten in den mythologischen Gebilden zu entdecken? Diese Erwartung, das Bedürfnis die Gestalt Brhaspatis „auf einem festeren Sockel“ aufgebaut zu sehen als die Macht des *brāhman-* ist (V. M. I, 408)²⁾, läßt die nächstliegende Bedeutung eines solchen Gottes übersehen oder drängt sie in die zweite Linie zurück. Dafür treibt sie, alle Kraft an die Entdeckung von Spuren zu setzen, die zum Mond, zur Sonne, zum Feuer oder in andern derartigen Richtungen zu führen scheinen. Daß dann die frei umhergreifende Auslegung von Einzelheiten weitesten Spielraum verlangt und erhält, kann nicht überraschen.

Narāśaṃsa.

Auf den im Obigen (S. 206) berührten Gott oder Genius Narāśaṃsa komme ich nach meinen früheren Erörterungen und Hillebrandts Gegenbemerkungen³⁾ noch einmal zurück. Mir scheint auch dieser Gott denen zuzugehören, deren Wesen, wie bei Savitar und Brhaspati, im Grunde schon der Name zu erkennen erlaubt. Indessen die Materialien, aus denen Bestätigung des durch den Namen angezeigten Ergebnisses zu schöpfen ist, sind eigentümlich gelagert und verlangen eingehende Diskussion. In ihr muß das Bemühen seine Kraft beweisen, auch unscheinbaren Indizien der Texte Ergebnisse abzugewinnen, so daß doch die Konfrontierung unabhängiger Zeugnisse oder Zeugnisgruppen, die Konvergenz der Richtungen, in welche diese weisen, die Gefahr willkürlichen Fehl-

1) Auch in negativer Hinsicht. Bezüglich des Zusammenhangs von B. mit den Angiraa: wo deuten da die Texte auf den Mond?

2) Man bemesse doch die Festigkeit, mit der sich diese Gestalt aufbaute, nach dem Denken und Fühlen der Alten — der Vorfahren jener, die das *brāhman-* zum Allwesen erhoben haben!

3) H. O., ZDMG. LIV, 49 ff. gegenüber V. M. II, 98 ff.; dann V. M. III, 445 ff.; v. m. 58 f. Meinen Aufsatz zitiere ich im folgenden mit Z. An manchen Stellen dort Gesagtes zu wiederholen konnte ich nicht vermeiden. Man sehe, teilweise wenigstens, im vorliegenden Aufsatz eine mit Rücksicht auf den erhobenen Widerspruch vorgenommene Neubearbeitung des ersten.

greifens ausschließt. Es soll versucht werden, das Funktionieren dieser Untersuchungstechnik zu veranschaulichen, die Ablehnung einer abweichenden, mir fehlerhaft scheinenden Arbeitsweise zu begründen. Zugleich wird sich Gelegenheit bieten, sachlich das früher über *Narāśansa* Beigebrachte hier und da zu vervollständigen.

Was lehrt uns des Gottes Name?

Narāśansa, durch unverdächtige Zeugnisse als *narām śānsa-* erläutert¹⁾ (daneben *Nṛśansa*, auch kurzweg *Śansa*), stellt die Verbindung zweier Elemente dar, die — was zu konstatieren das Erste, Nächstliegende ist — auch außerhalb dieses Namens sehr häufig verbunden erscheinen: der Gen. *narām*, auch *nṛdām*, abhängig von *śānsa-*, oder das Adj. *nārya-* neben *śānsa*²⁾, oder Formen des Verbs *śansa-* mit *nārah* als Subjekt, oder das Partizip dieses Verbs als Beiwort dieses Substantivs; dazu dann, in etwas weiterem Kreise um diese zuvörderst uns wichtige Region gelagert, Wendungen, in denen entweder *narām* von einem ungefähren Synonymum von *śānsa-* abhängt (*āpastuti-*, *śāma-*, vgl. auch *nṛdām stutāh* X, 93, 4), oder *śānsa-* einen andern Gen. bei sich hat, der dem *narām* entspricht (*yājāmanasya*, *anvata stuvādh* etc.)³⁾. Bemerkt man nun weiter erstens, daß die Konfiguration dieser Stellen für Auffassung des *narām* als Gen. subjectivus entscheidet (*nārah śānsanti* und viel andres; siehe in Z), zweitens, daß die betreffenden „Männer“ durch VII, 19, 9 als *ukthāśasāh* interpretiert werden (*ukthā-* und das in *Narāśansa*s Namen enthaltene *śansa-* gehören ja auch stehend zusammen), und daß das eben angeführte *yājāmanasya* etc. in dieselbe Sphäre führt: so ergibt sich als Resultat, daß der Wortsinn von *narāśānsa* ist „der (feierliche, rituelle) Vortrag der Männer“⁴⁾ bez. der Genius, der über diesem Vortrag

1) Diese Äquivalenz wird auch von Hill. offenbar anerkannt. Zum Grammatischen vgl. jetzt Wackernagel *Alt. Gram.* II, 30. 248; Johansson *Bidrag till Rigvedas tolkning* 22.

2) Auch in freierem Spiel so, daß beides in verschiedenem Kasus steht, V, 41, 9.

3) Belege zu dem allen Z. 31 ff. Ich wiederhole sie hier nicht, aber ihr konkreter Eindruck ist wichtig, um dem hier Gesagten lebendige Farbe zu geben, seine Überzeugungskraft zu verstärken.

4) Dabei scheinen die „Männer“ in einer gewissen Gegenüberstellung zu den Göttern gedacht, mit denen sie verkehren: III, 16, 4; IX, 86, 42; vgl. I, 141, 6. — Für die Sphäre des priesterlichen Lobgesangs, um die es sich bei *narām śānsa-* handelt, ist bezeichnend, daß neben diesem Ausdruck erscheint *vandaneyādh*, *ukthā* I, 173, 9; *kāvādāyādh*, *stutāh* VI, 24, 2 (vgl. auch die Ausdrücke dort V, 1; wenn es da von Indra heißt *arcaryā . . nṛbhya ukthādh*, so ist das — man be-

regiert. Die Fülle der einander stützenden, ergänzenden, erläuternden Belege, bald einander wiederholend, bald in verschiedenster grammatischer Form immer denselben Inhalt variierend, läßt uns die Vorstellung der vedischen Poeten — eine Vorstellung, die einem für diese hervorragend wichtigen Vorstellungskreis angehört — mit einer Sicherheit erkennen, die, scheint mir, hinter den festesten Gewißeheiten der Vedaexegese nicht zurücksteht.

Nun schließt sich mit Notwendigkeit die Frage an: daß dieser Wortsinns des Namens das Wesen des Gottes ausdrückt, wird es durch das, was die Texte über dies Wesen erzählen, bestätigt?

Unter den Texten stehen als kompakte Gruppe voran die Aprihymnen, in denen bekanntlich an fester Stelle die Anrufung des Narāsampa wechselnd, gelegentlich auch kumuliert, mit der des Tanūnapāt erscheint. Diese Texte nun zeigen uns Narāsampa, wie ich schon früher (Z. 53) bemerkte, als „einen Gott, der in der Sphäre des Opfers sein Wesen treibt“. Er ist ein *kavi*- V, 5, 2, honigzünftig I, 13, 3; er macht den Göttern das Opfer *nāmasa* mundgerecht X, 70, 2; er ergießt dreimal des Tages (d. h. doch wohl bei den drei Savana) Honig über das Opfer I, 142, 3.² Es ist klar, wie genau das alles zu einem Genius der sakralen Rezitation paßt³). Ich füge hinzu, daß auch die wiederholt mit N. verknüpfte Vorstellung des Honigs sich in dies Bild gut einfügt. Honigsüße wird dem heiligen Spruch mit Vorliebe zugeschrieben⁴). N.s Amt ist es, die zu verbreiten.

denke die Zusammengehörigkeit von *ukthā*- und *sampa*- — geradezu eine Interpretation von *narāṇ sampa*).

1) Als Beleg kann ich z. B. *mādhvā yajñām mimikṣati* I, 142, 8 hinzufügen. Ähnlich V, 5, 2. Vgl. auch *prati . . . mīmāṇah . . . yajñasya dhāmā* Kāth. XXXVIII, 6.

2) So heißt es denn auch von dem ungefähren Äquivalent des N., Tanūnapāt: *mānmāni dhībhir utā yajñām yndhān* X, 110, 2.

3) Ich hebe hervor *pruakṭa mādheṇ sām imā vācāṃsi* IV, 38, 10; *mādhvāḥ kṣuranti dhītīyāḥ* VIII, 50, 4; *yād dha vipre māthva chandō bhānati* VI, 11, 3; *mādhumad* bz. *mādhumattamam vācāḥ* I, 73, 5; V, 11, 8 (dazu VIII, 8, 11 das Verb *āśyati*, zur Vorstellung des Nar. passend); das Kompos. *mādhucacas*; weiter die Nachweisungen der Konkordanz unter *mādhumatim*, *mādhva vaśyāmi*. Wenn der Gott *mādhujīvea* heißt, deutet die „Zunge“ offenbar auf süße Rede; vgl. die Angaben der Konkordanz unter *jīvea me*; Av. I, 34, 2. 8. — Wenn von der Tätigkeit des Gottes das Verb *akṣi*- gebraucht wird (II, 3, 2; ebenso bei seinem Doppelgänger Tanūnapāt I, 188, 2), vergleiche man aus dem letztangeführten Lied I, 188, 11 *apnir . . . gāyatrēṇa sām ājyate* und besonders VI, 69, 3 *adp vām ājunte aktūthir matindam sām stūmāḥ śusyāmānāḥ ukthāḥ*; „da haben wir die Vorstellungen des Salbens, des heiligen Textes, des an Narāsampa erinnernden *sampa* bei einander. Nach alledem ist die Bedeutung des Honigs und des Salbens bei N. wohl klar.

Außerhalb der Äprilhymnen weiter ist wohl die wichtigste Narāśamsastelle des Rv. X, 57, 3 *māno nṛ ā hūvamahe nārāśamsēna sōmena pitṛāṇa ca mānabhiḥ*: die Zurückrafung der Seele eines Schwerkranken, die sich ins Jenseits zu entfernen droht. Hier treffen wir zuerst auf die Verbindung, die uns dann weiterhin näher beschäftigen wird, des N. mit den *pitaraḥ*. Fragen wir uns im voraus, welche Möglichkeit für die Verknüpfung der Vorstellungen eines Genius ritueller Rezitation und der Manen gegeben scheint¹⁾, drängt sich wohl auf, daß es sich um die Manen insofern handeln wird, als diese Erfinder oder Ausüßer solcher Rezitation und deshalb mit Narāśamsa verbündet waren²⁾. Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Erwägung liegt nun darin, daß im besprochenen Verse es nicht schlechthin heißt *pitṛbhiḥ*, sondern *pitṛāṇa mānabhiḥ*: d. h. es wird eben die Seite am Wesen der *pitaraḥ* hervorgehoben — oder auch es werden eben die *pitaraḥ* hervorgehoben, an welchen die Seite zur Erscheinung kommt —, die gerade mit Narāśamsa in seiner hier vertretenen Auffassung harmoniert. Denn das *mānman-* der Väter ist doch wohl nichts sehr andres als ihre rituelle poetische Produktion, vgl. *mānma śamsi* II, 4, 8, *matih . . śasyāmanā* III, 39, 1³⁾. Der Zauberpriester, der X, 57 redet, will den Kranken aus Leben fesseln durch die magische Kraft, welche die Vorfahren in ihrem Soma und ihren Liedern, von Narāśamsa begnadet, angesammelt haben. So preist VIII, 41, 2 der Dichter, wörtlich gleich X, 57, 3, den Varuṇa *pitṛāṇa . . mānabhiḥ*, wo dann das sogleich folgende, mit *mānabhiḥ* parallele *prāśastibhiḥ* an die Vorstellungssphäre des Narāśamsa anklingt; und X, 78, 3 werden die Marut gerühmt als *pitṛāṇa nā śāṃsāḥ surātāyāḥ*⁴⁾: auch hier das an Narāśamsa anklingende Schlagwort *śāṃsa-* mit den Manen in einem Zusammenhang, welcher genau der durch unsre Untersuchung angezeigten Richtung entspricht.

Nun sehen wir weiter diese Rv. X, 57, 3 auftretende, bisher

1) V. M. II, 106 wird gesagt: „Ein Lobpreis der Menschen ist für einen Todes- oder Manengott . . . eine unverständliche Bezeichnung“. Es braucht sich ja nicht direkt um einen „Todes- oder Manengott“ zu handeln, sondern nur um einen Gott, der zu den Manen in einer speziellen, eben von uns zu ermittelnden Beziehung steht. Dann aber ist jene Unverständlichkeit wohl zu rasch behauptet.

2) Die vedischen Theologen liebten es ja, die Toten nach den rituellen Leistungen, die sie im Leben vollbracht hatten, zu charakterisieren.

3) Siehe das schon Z. 56 Bemerkte.

4) Vgl. dazu ebenfalls von den Maruts II, 34, 6 *narāṇa nā śāṃsāḥ* Z. 56 A. 1.

durch die Lagerung rgvedischer Materialien erläuterte Verbindung von Nar. mit den Manen in den jüngeren vedischen Texten wiederkehren. Es handelt sich um die Zeremonie der Nārāśansa-Soma-becher, die an bestimmter Stelle des Somaopfers den Manen gewidmet werden¹⁾. Auch hier erscheint, wie ich schon früher zeigte²⁾, an den Manen in einer Reihe von Ausdrücken der betreffenden Formeln eben der unsre bisherigen Ergebnisse augenfällig bestätigende Zug, daß sie der Gabe priesterlicher Dichtung teilhaftig waren. Wenn es heißt: *nārāśansapitasya te deva soma mativida amaiḥ* (resp. *arraiḥ, karyaiḥ*) *pitrbhir bhakṣitasya*, so haben wir hier die Elemente Nārāśansa, Soma, *pitāroh* und *mati-* auf das genaueste so wie in X, 57, 3 (dort nur für *mati- mānman-*) beisammen. Und wenn hier Soma eben als *mativid-* gefeiert wird, so weist das darauf hin, daß von den Vätern als den Inhabern sakraler Dichtung die Rede ist: die wird von Soma inspiriert³⁾. In der Fassung von T*. III, 2, 5, 2—3 ist der Soma des betreffenden Ritus *nārāśansapita-*, *pitṛpita*: der Trank, der die Dichter begeistert, ist zuerst vom himmlischen Vertreter geistlichen Dichtens, dann von den priesterlichen Ahnherren getrunken worden. Und wenn dann der Nachkomme jener Ahnen den Soma in dieser Gestalt anruft, bedeutet das wohl, daß er für sich selbst das von den Vorfahren überkommene geistliche Erbteil in Anspruch nimmt⁴⁾: offenbar unter speziellem Mitklingen des Wunsches, so Nebenbuhlern gegenüber sich die *abhiṣṭi-* zu sichern⁵⁾.

1) Z. 54 f.; H. O., IF. XXXI, 139; dort weitere Literatur.

2) Z. 55 f.

3) Soma ist ja *pitā matindām āsumastakācyah* IX, 76, 4, *janitā matindām* IX, 96, 5. Von ihm heißt es *ayām me pitā ād iyarti rācam ayam manisām usā-tīm ajgab* VI, 47, 8. Ähnliches bekanntlich sehr häufig.

4) Fällt von diesen Vorstellungen her Licht auf den so dunkeln *Tandnapāt*? Die an ihn und die an Nārāśansa gerichteten Verse der Aprillieder legen beiden so ähnliche Bestimmungen bei, daß man geneigt sein wird, hier eine Dublette derselben, mindestens ungefähr derselben Gestalt anzunehmen. Ist der Gott „Leiblicher Nachkomme“ also vielleicht als der Wahrer der Kontinuität zwischen Vorfahren und Nachkommen, in diesem Fall als der Verbürger der von den Vorfahren überkommenen geistig-sakralen Erbschaft aufzufassen? Ist es Zufall, daß im Avesta *śāhrōnapāt-*, das Beiwort des Nairyōmasha, ebenfalls das Element *napāt-* enthält: Überführung der betreffenden Vorstellung ins Gebiet des *kyatra-* (vgl. unten S. 217 A. 5)?

5) Über die spezielle Geltung des *abhiṣṭi-*Motivs im Zusammenhang mit Nārāśansa und überhaupt *śansa-* vgl. Z. 52 A. 3 (lies dort I, 173, 9 statt I, 173, 8; hinzugefügt werden kann Verweisung auf I, 94, 8; 178, 4; II, 26, 1). — Man bemerke, daß X, 93, 11 der *śansa-*, welchen dort der Gott *abhiṣṭaye* schützen soll, durch v. 12 *stōmam . . . nṛṇām an narām śansa-* angeschlossen wird. Wie das

Wie Narāśansa mit den Manen als den alten Inhabern der Brahmanenwürde und priesterlichen Dichtkunst zusammenhängt, so gilt Ähnliches, wie oben (S. 198) besprochen, von Brhaspati. Damit werden wir zum Rgveda zurück und zu bisher noch nicht berührten Materialien dieses Veda über Narāśansa geführt. Es ist wohl kein Zufall, daß dort I, 106, 3—5 Narāśansa zwischen den *pitaraḥ* und Brhaspati angerufen wird; vielleicht auch mit besonderer Absicht werden da, in Hindeutung eben auf die hier besprochenen Zusammenhänge, die *pitaraḥ* als *supravacanāḥ* charakterisiert¹⁾. Besonders sichtbar aber tritt die Verwandtschaft von Narāśansa und Brhaspati in den Liedern I, 18 und X, 182 hervor, in denen beide Götter in engster Verbindung mit einander angerufen werden. Fragen wir nach dem Motiv dieser Zusammenstellung? Wir haben keine Schwierigkeit es aus dem Rgveda selbst herauszulesen. Das Brhaspatilied II, 26 hebt an *ṛjīr ic chāṁso canavaḥ vanuṣyatāḥ*. In andern Brhaspatiliedern heißt es *ukthām indraya śāṁsan*; *ṛtām śāṁsantaḥ* X, 67, 1. 2, und beten die *śūśāṁsāḥ*, durch ihre *matī-* den *duḥśāṁsa-* zu überwinden (*trāya . . brhaspate . . yujā*) II, 23, 10²⁾. Speziell aber von den beiden hier in Rede stehenden, Brhaspati und Narāśansa zusammenstellenden Hymnen betet der eine um Abwehr des *śāṁsa-āruruṣaḥ* I, 18, 3³⁾; im andern wird Brhaspati angerufen *pīnar neṣad aghāśāṁsāya mānma*⁴⁾ X, 182, 1, und tritt neben einem Gebet gegen die *brahmadviṣaḥ* (V. 3) in dem Vers für Vers wiederholten Refrain ein solches gegen die *āśasti-* auf⁵⁾. So sehen wir

alles auf die Rivalität mit Konkurrenten hinblickt, wird auch durch das *vigpar-dhasaḥ* I, 173, 10 (neben *svabhiṣṭayaḥ* V. 9), *viśāci* I, 178, 4 angezeigt. — Nicht sehr weit von diesem Konkurrenzmotiv abzuliegen scheint der Zusammenhang der Narāśansazeremonie beim Somaopfer mit der Verteilung der Dakṣiṇās, s. Kāth. VI, 6 p. 55, 17; Caland-Henry 269 f.

1) Das Wort heißt vielleicht nicht nur: wenn schönes *praececanum* gilt, sondern auch: wer sich auf schönes *pr.* versteht (?).

2) Hier sei aus den jüngeren Veden die oft zitierte Formel *brhaspatir ukthamādinī śāṁs iṣat* (Ts. III, 3, 2, 1 etc.) angeschlossen.

3) Dazu positiv, im selben Vorstellungskreis verbleibend, *dīndam yōgam, hōtrā* (V. 7. 8).

4) Man beachte dies *mānma*, das wir oben (S. 213) als in den Vorstellungskreis von Narāśansa gehörig kennen gelernt haben.

5) Aus diesem Lied hebe ich noch besonders die Worte hervor *nārāśanso no 'vatu prayajā*. Die Aprillieder, in denen die stehende Anrufung des N. erscheint, gehören ja dem Ritual der Prayājas an. Die Stellung der eben angeführten Worte in X, 182 enthält ein Indizium über das leitende Motiv dieses Prayāja.

beständig die Wortgruppe von *śaṃs-*, mit *Brhaspati* oder mit *Brhaspati* und *Narāśansa* in Beziehung tretend, den Schlüssel zum Zusammenhang der beiden Götter geben. Man kann sich noch auf folgende Stellen berufen: *śāṃsad ukthēndrāya brāhma vārdhanam yāthāsat* VI, 23, 5; *ukthā brāhma ca śāṃsyā* VIII, 63, 2; *imā brāhma śasyāmānāni* X, 66, 12; *imā brāhma . . . śaṃsi* X, 148, 4¹⁾ — durchweg finden wir da das Motiv des *Brahmaṇaspati* und das des *Narāśansa* mit einander verbunden.

Ist es nach alldem zuviel gesagt, daß zahlreiche Gruppen in einander greifender, sich gegenseitig sichernder Zeugnisse unsre Untersuchung auf eine breite Basis stellend bestätigen, daß die vedischen Autoren dem *Narāśansa* die Wesenheit beileigten, die auf Grund seines Namens und dessen Stellung im vedischen Sprachgebrauch oben erwartet werden mußte²⁾? —

Ich wende mich nun, nachdem ich den mir als gefordert erscheinenden Gang der Untersuchung aufgewiesen habe, dazu, die Basis zu prüfen, auf die Hillebrandt seinerseits jene stellt. Vielfach wird dabei fühlbar werden, daß sich die bei *Brhaspati* zu beobachtende Konstellation wiederholt: die auf die liturgische Bedeutung und Wirksamkeit des Gottes hinweisenden Züge finden nicht die gebührende Beachtung, während die Tendenz eine Naturwesenheit in ihm zu erkennen dazu treibt unsicherste Spuren, die in dieser Richtung führen könnten, aufzusuchen und aus ihnen herauszudeuten, was in ihnen nun einmal nicht liegt.

„Ein wesentlicher Faktor in meiner Deutung“, sagt er (V.M. III, 445), „ist der iranische *Nairyōsaŋha* gewesen. Wie man seinen Namen auch etymologisch deute, seinem Wesen nach ist er ein Feuergott³. Eine Anzahl von Iranisten werden als Zeugen hierfür angerufen, von Spiegel bis Gray. Was sagt der Letztge-

1) Auch an den Priesternamen *brāhmaṇēcchamsin-* läßt sich hier erinnern,

2) Auf das Wesen der *Narāśansi*-Verse (Z. 56 f.; vgl. V. M. II, 100 f.; III, 449 A. 3) will ich in diesem Zusammenhang nicht eingehender zurückkommen. Hill meint, daß der Terminus dem Manenkult angehört; jene Texte seien als *nār.* erst benannt worden vom Standpunkt derer aus, welche auf die darin besungenen Fürsten als auf Verstorbene zurückblickten. Aber Av. XX, 127, 1, weiter *Kāthaka* XI, 5 p. 150, 2 mit Beziehung auf Rv. I, 125, 4 (wo doch von keinen Verstorbenen die Rede ist) steht der Ansicht Hs. entgegen. — Auch darin kann ich ihm nicht beitreten, daß diese Verse als *anṛta* deshalb bezeichnet worden seien, weil sie dem Manenkult angehört hätten. Denn als *anṛta-* werden zugleich mit den *nār.* auch die *gāthāḥ* charakterisiert (*Kāth.* XIV, 5, p. 205, 2), die mit Verstorbenen schwerlich zu tun hatten. Es wird also doch wohl dabei bleiben, daß man diesen poetischen Produkten Verlogenheit vorwarf.

nannte? Er konstatiert, daß N. „is connected most closely with the Fire“, und daß Yasna 17,11 nach fünf Feuern er genannt wird, „who forms, as it were¹⁾, the sixth“. Das schließt doch eine gewisse Reserve in sich, die Gray dann allerdings fallen läßt, indem er sich geneigt erklärt „to regard N. as a divinity of fire“²⁾. Wenn man nun statt dieser Zeugen das Awesta selbst befragt, wird man beachten, daß die Yasnastelle jedem der fünf Feuer das Beiwort *atram* gibt, dem *Nairyōsanha* nicht³⁾. So wird auch im Bundahis von den fünf Feuern gesprochen, nicht von sechs; in Bezug auf N. aber bemerkt Darmesteter⁴⁾: „Le Bundahish ne le comprend pas dans son énumération et l'Avesta même ne lui donne pas le nom de feu“. Daß dieser Genius seine scharfumrissene Gestalt nicht von indoiranischer Zeit bis zum Awesta bewahrt hat, wird nicht befremden. Aber in den unbestimmten Zügen, die sich an diesem Boten des Ahura Mazda erkennen lassen⁵⁾, in seiner Benachbarkeit mit den Feuern, denen er doch selbst nicht zugehört, kann ich in der Tat nichts entdecken, was den im Obigen gewonnenen Resultaten widersprüche oder was, läge wirklich ein Widerspruch vor, die Erkenntnisse erschüttern könnte, welche über den vedischen Gott aus dem Veda herzuleiten sind. Die sehr deutlichen Daten, die in dieser doch wohl zunächst in Betracht kommenden Quelle dicht um Namen und Gestalt des *Narāsaṃsa* ge-

1) Von mir gesperrt.

2) Arch. für Rel. III, 48.

3) Hll. spricht wiederholt von *Nairya* „Stellung inmitten der anderen Namen des Feuers Ya. 17, 11“ (V. M. II, 106 f.; III, 445). Nicht inmitten, sondern hinter jenen Namen. Und die Form, in der H. das Aussehen der Stelle beschreibt, erweckt durch das Hinweggehen über das Fehlen des sonst gebrauchten Beiworts „Feuer“ gerade bei *Nair.* eine falsche Vorstellung von seiner Annäherung an die Feuer.

4) Le Zend-Avesta I, 151. S. dort überhaupt den ganzen Aufsatz „Les Feux“.

5) Unter ihnen habe ich sein Auftreten zusammen mit den Seelen der Frommen hervor (Vd. 19, 34). Das könnte sich, wie schon Hillebrandt (V. M. II, 107) bemerkt hat, der Gemeinschaft *Narāsaṃsas* und der *pitarō* vergleichen. Doch glaube ich eher, daß *Nairy.* dort wegen seiner Eigenschaft als Bote des Ahura Mazda erscheint, vgl. Vd. 22, 7 (an dieser Stelle findet sich das zugehörige Verb *sauhōi*, *sauhat*). Die Erwägung des Gebrauchs von *nairya-* und *sauha-* im Awesta spricht dafür, daß der Sinn des Kompositums sich hier aus der im Veda dafür in Betracht kommenden sakralen Sphäre herausgeschoben hat und es sich um „männliche (mannhafte) Rede“ handelt (vgl. Bartholomae Wörterbuch 1035; dieselbe Abweichung der Nuance auch im Veda da, wo *narya-*, nicht *narā-* steht? Man beachte den regelmäßigen Sinn von *narya-*). Daß in dieser Verbindung der Vorstellungen „Mann“ und „Rede“ das „Mann“ auf den Redenden geht, nicht auf den, von dem die Rede ist, bestätigt das Awesta.

lagert sind: sie haben uns den Weg zu zeigen. Nicht eine außerindische Gottesgestalt, bei der die Unausgeprägtheit, in welcher sie uns vorliegt, sich mit ihrer weiten, allen möglichen Störungen oder Neubildungen Raum gebenden Entfernung vom Veda vereinigt, ihren Wert für unsre Untersuchung herabzudrücken.

Eine gewisse Nachbarschaft mit dem Feuer kann nun freilich auch dem vedischen Narāsaṃsa zugeschrieben werden: und sie ist es, auf die sich Hillebrandt besonders stützt, die er aber in seiner Erklärung von N. als Namen und Gottheit des Manafeuers meines Erachtens durchaus überspannt und zugleich in falscher Richtung spezialisiert. Agni der Hotarpriester¹⁾, der Gott heiliger Weisheit, der Besitzer der *jihvā mādhumatī* (III, 57, 5) u. s. w. steht natürlich Narāsaṃsa dem *mādhujihva-* (I, 13, 3) nah, wie wir gesehen haben, daß er dem Brhaspati nah steht²⁾. Bei der Neigung mancher Sänger ihn mit Reihen anderer Götter zu identifizieren, kann es nicht befremden, wenn III, 29, 11 gesagt wird: „Tanūnapāt wird er (Agni), der asurische Fruchtkeim, genannt; Narāsaṃsa wird er, wenn er geboren wird; Mātariśvan, wenn er in der Mutter sich gebildet hat; des Vāta (Windes) Strömen wurde er in seinem Lauf³⁾. Das klingt nicht anders, als wenn es in II, 1 heißt: Du, Agni, bist Indra; du bist Viṣṇu; du gibst als Tvastar dem Verehrer Heldenreichtum, und so fort; oder V, 3, 1: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du bist Mitra, wenn man dich entflammt hat⁴⁾; oder Śatap. Br. II, 3, 2, 9 ff.: Wenn er (Agni) zuerst mit Brennholz entflammt wird, wird er Rudra. Wenn er heller aufzuflammen anfängt, wird er Varuṇa. Wenn er voll aufflammt, wird er Indra u. s. w.⁵⁾. Autoren, die so reden, lehren doch nicht Mythologie in unserm Sinn⁶⁾!

1) Der Hotar steht ja in spezieller Beziehung zu *śaṃsu-*

2) Ist nicht in dem oben besprochenen Lied X, 182, dessen drei Verse durch den Refrain sehr entschieden parallelisiert werden, nach dem Vers an Brhaspati und dem an Narāsaṃsa der dritte an Agni gerichtet (*tāpurnārdhā*, vgl. VII, 3, 1)? Sicher ist das freilich nicht.

3) Ich meine, daß in dem Vers vier Sätzchen vorliegen (in jedem Pāda eins), nicht drei (Hillebrandt, Lieder des Rv. II, vgl. V. M. II, 162).

4) Im Einzelnen wäre zu III, 29, 11 noch zu bemerken, daß offenbar die Vorliebe für Phantasien über Agnis Geburt das erste Sätzchen hervorgerufen hat; der Name Tanūnapāt gab sich leicht zur Ausdeutung auf einen *gordha-* her. Dann schloß sich leicht ein Satz über den Doppelgänger des Tan., Narāsaṃsa, an: da trat dann, in naheliegendem Fortschritt, für die Embryoschaft das Geborenwerden ein. Die Wortspiele im dritten und vierten Satz (im vierten *śārgaḥ* und *śārimaṇḥ*) sind klar.

5) V. M. III, 446 heißt es: „III, 29 ist keineswegs ein mythisches oder von

Dem eben besprochenen Vers III, 29, 11 steht dann noch der Äprivers Vs. XXVII, 13 (und Parallelstellen) an der Seite: *mādhva yaññān nakṣase priṁānō nārāśāṁso agne* (dafür einige Texte, auf dasselbe herauskommend, *nakṣati . . agniḥ*; weiter, wohl als Kontamination zu beurteilen, *nakṣati . . agne*). Aber man beachte doch, daß wir es hier mit einem jungen Äprilied zu tun haben und zwar mit einem für den Ritus der Agnischichtung verfaßten, das deshalb besonders dazu neigt, die Vorstellung gerade des Agni hervorzukehren¹⁾, annähernd wie das Äprilied Rv. IX, 5 es mit der Vorstellung des Pavamāna tut²⁾. Benennt derselbe Äprivers den Agni-Narāśāṁsa dann weiter in Anlehnung an Rv. X, 149, 4 als *savitā viśvāśārāḥ*, so sieht man, daß der Verfasser nicht an Schwerfälligkeit litt. Wir müßten unsererseits daran leiden, um in dieser Äußerung des jungen Äpriliedes ein ernsthaftes Zeugnis für etwas zu finden, das uns die alten Äprilieder nicht lehren.

Hill. nun freilich glaubt auch den alten die Erkenntnis von Narāśāṁsas Agninator entnehmen zu können. „Wo bleiben denn aber“, so wendet er sich gegen mich (V. M. III, 447), „die Äprilieder II, 3 u. s. w., in denen N. nicht unmittelbar vor Barhis etc. steht³⁾, sondern mitten zwischen zwei Agniyersen? Es ist unmöglich zu verkennen, daß in ihnen N. keine Abstraktion des ‚Liedes‘, sondern ein Name, eine Form des Feuers ist“. Die Äprilieder richten sich, wie allbekannt, Vers für Vers an einzelne beim Opfer wirksame Götter oder Genien: an den vornehmsten unter ihnen, Agni in mehreren Gestalten (als *śamiddha*, als *ṛṣya ṛṣita ṛṣenya*, häufig an ihn auch in Verbindung mit dem Leitmotiv des Schlußverses *svahā*), dann an das Barhis, an Nacht und Morgenröte, an den Baum des Yūpa etc. Da hat nun der Narāśāṁsavers (oder der an Tananapāt, oder zwei Verse an beide) seine feste Stelle zwischen dem an Agni *śamiddha* und Agni *ṛṣita*. Daraus soll bei der von Vers zu Vers wechselnden Zuteilung dieser An-

Identifikationslust erfülltes Lied, dessen Angaben wir gar keinen Wert beimessen durften“. Daß solche Spiele der Identifikationen gleich das ganze Lied erfüllen, können wir doch nicht erwarten; phantasiereich genug aber ist dieses, und für darin begegnende Äußerungen wie die in Rede stehenden scheint mir das Wort „Angaben“ reichlich positiv. V. M. II, 101 f. fand Hill., unser Vers sei wenig geeignet, uns zur Einsicht (über Nar.) zu verhelfen.

1) Śatap. Br. VI, 2, 1, 33 läßt das Lied von Agni selbst „geschaut“ sein.

2) Ein andres der jüngeren Äprilieder identifiziert Narāśāṁsa mit Indra, noch ein andres setzt an seine Stelle das Opferroß (Vs. XXVIII, 19; XXIX, 2).

3) Wo steht er so? frage ich.

rufungen folgen, daß auch dieser mittlere Vers einer Form des Agni zugehöre? Ich schließe umgekehrt. Der vorangehende und der folgende Vers nennt in allen Apriliedern des Rv. fast immer ausdrücklich den Agni¹⁾; der in der Mitte stehende (oder die beiden in der Mitte stehenden) tut es nie²⁾. Also handelt es sich um eine Gottheit, die für die Liedverfasser von Agni verschieden war, so gut wie hinterher das Barhis oder die göttlichen Tore. Inwiefern ein Genius des an die Götter gerichteten Preises nicht auf das allerbeste an diese Stelle passen soll, ist mir unerfindlich.

Hill. bestimmt nun seine Gleichung zwischen Agni und Naraśamsa näher dahin, daß an das Manenfeuer (*dakṣiṇāgni*) zu denken sei. „Zu diesem Manenfeuer steht Agni Nar. resp. das Adj. *naraśamsa* noch mehrfach in Beziehung“ (V. M. II, 104); bezeugt ist „die Verbindung der Naraśamsabecher mit den Manen und dem Dakṣiṇafeuer“ (III, 449). Dies Feuer und der mit ihm (nach Hill.) zusammengehörige Mondgott soll die Erklärung für den Zusammenhang von N. und Bṛhaspati abgeben. Die Beziehung zu den Manen nun haben wir oben aus Nar.s Wesen auf unserm Weg abgeleitet. Ich suche aber unter den von Hill. beigebrachten Materialien über die Naraśamsabecher vergeblich nach Hindentungen auf das Manenfeuer. Die Becher werden *havirdhānayoḥ*, speziell unter dem südlichen Havirdhānawagen niedergesetzt: Caland-Henrys Karte des Somaopferplatzes zeigt wieder (vgl. oben S. 209), daß diese Stelle vom Dakṣiṇāgni recht entfernt ist. Jenes Feuer kommt im Kreis der Naraśamsa-Materialien, so viel ich finde, nur einmal vor: beim Manenopfer vollzieht man nach Śāṅkhāyana Śr. III, 17, 3 (V. M. II, 100), ähnlich nach dem Kāṭhakaśūtra (Caland, Ai. Ahnencult 214) ein Upasthāna für dieses Feuer mit Rv. X, 57, 3–5, von welchen Versen der erste die Worte *naraśamsēna śomēna* enthält. Das ist alles. Daß daraus nicht auf Nar. als jenes Feuer selbst oder als dessen Gottheit geschlossen werden kann, ist wohl klar. Um so mehr als einerseits die Beziehung zwischen diesem Ritus und eben diesem Vers offenbar sekundär ist³⁾. Und andererseits tritt sie in den Ritualtexten entfernt nicht mit der Konstanz

1) Ausgenommen selbstverständlich IX, 5. Und I, 188, 1; X, 110, 1 wird Agni ohne Setzung dieses Words doch unzweideutig angedeutet.

2) III, 4, 2 bildet natürlich keine wirkliche Ausnahme.

3) Nach Hill. (II, 100) wären „die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung“. Die Umgebung des Verses im Rv. zeigt, daß er für Zurückrufung der Seele eines Schwerkranken gedichtet ist. Die Verwendung bei Śāṅkhāyana ist eine andre.

auf, die wir erwarten würden, bestände ein solcher Zusammenhang zwischen Narāśansa und Manenfeuer in der Tat. Nach Śatapatha Br. II, 6, 1, 39 (= Kāty. Śr. V, 9, 22) wird der in Rede stehende Vers vielmehr beim Upasthāna des Gārhapatyafeuers gebraucht, vgl. auch Lātyāyana V, 2, 11, wo dicht daneben in Sūtra 12 für die Verehrung des Dakṣiṇāgni ein anderer Vers vorgeschrieben wird¹⁾. Über das alles wird man sich sagen (vgl. das oben S. 208 über Brhaspati Bemerkte), daß Narāśansas Manenfeuernatur, um glaublich zu sein, sich doch im Ritual ganz anders kundgeben müßte als in einem solchen flüchtigen Zuge. Würde nicht beispielsweise beim Ritus der Feueranlegung da, wo es sich um das südliche Feuer handelt, in aller Deutlichkeit Narāśansa als dessen Schutzherr hervortreten²⁾? Weiter: wenn, wie Hillebrandt lehrt, Vaiśvānara das Ahavanīyafeuer ist, wäre nicht zu erwarten, daß entsprechend der Trias der Feuer Vaiśvānara und Narāśansa zusammen mit einem Dritten als dem Repräsentanten des Gārhapatyā in stehender Verbindung erschienen? Die Überlieferung benennt die drei Feuer als *atharva*, *narya*, *śamsya* (Vs. III, 37; Āpast. Śr. V, 18, 2, vgl. Śat. Br. II, 4, 1, 4. 5 etc.): ist es nicht bemerkenswert, daß die Namen *narya* und *śamsya*, die an Narāśansa denken lassen könnten, gerade den andern Feuern, nicht dem südlichen beigelegt werden? Auch eine anderweitige Nomenclatur der Feuer (Indra für den Ahavanīya, Yama für den Gārhapatyā, Nāda Naisidha für das Manenfeuer, Śatap. Br. II, 3, 2, 1 f.) geht an der Benennung Narāśansa vorüber.

Ich erwähne noch, um vollständig zu sein, daß Hill. (V. M. II, 104; III, 447) als eine Stütze seiner Ansicht folgenden Zug betrachtet und bei mir die Stellungnahme zu ihm vermißt: Narāśansa wird als *trīṣṭaṇ-śadukṣa* beschrieben; so läßt sich H. auf Viśvarūpa Tvāṣṭra, damit dann nach den V. M. I, 531 ff. vorgetragenen Kombinationen auf den Mond, also, wenn man will, in eine gewisse Nähe des Manenfeuers führen. Jene Beschreibung des N.

1) Ich verweise noch auf Caland, At. Ahnencult. 13. An sich ist es leicht begreiflich, daß man den Vers *māno ev ā hiraṇyake*, der ja die *pīṭraḥ* erwähnt, in den Ritus des Zurückrufens des eignen *mānaḥ* von der gefährlichen Berührung mit jenen hineingesetzt hat, und daß dieser Vers dann von Manchen neben dem den *pīṭraḥ* eignen Feuer recitiert wurde.

2) Auch hätte man wohl überhaupt, wie mir scheint, die spezielle Anrufung gerade des Manen- und Zauberfeuers inmitten der dem Götterkult angehörigen Aprilitanei als etwas recht Auffälliges zu beurteilen. Ich erinnere an das oben S. 209 über das Manenfeuer und Brhaspati Gesagte.

nun steht in einer jungvedischen Formel¹⁾; ich würde sie, solange sie an den alten kompakten Überlieferungsmassen keinen Halt findet, der Spreu zerstreuter, belangloser Einfälle zurechnen, die in den großen vedischen Spreuhaufen so überreichlich anzutreffen ist. Da die Frage einmal aufgeworfen ist, sei bemerkt, daß ein gewisser Zusammenhang mit anderweitigen Daten vielleicht doch vorhanden ist. Die Zahl drei begegnet auch sonst in Verbindung mit Narāsaṃsa. Er waltet des Opfers *trīr ā divāh* I, 142, 3, womit zusammenzustellen scheint, daß die Götter sein Alter Ego Tanūnapāt *trīr āham ayājante* III, 4, 2²⁾. Vermutlich blickt das auf die drei Savana hin. Und eine Gliederung der Tätigkeit Narāsaṃsas oder des *narāṃ sāṃsa-* nach den drei Savana könnte auch aus II, 34, 6 hervorgehen *narāṃ nā sāṃsaḥ sāvanāni gantana*: man betrachte diese Stelle im Licht der Brāhmapāñśerungen über die auf die drei Savana sich verteilende *nārāsaṃsapāñkti-* Kāth. XXIX, 1, p. 167, 13 f. etc. So mag — ich lege auf diese Vermutung kein Gewicht — N. „dreiköpfig“ in dem Sinn genannt sein, daß zu jedem Savana ein Kopf gehört³⁾. Ob der Verfasser der betreffenden Formel dann eben nur etwa in der Erinnerung an X, 99, 6 weiter erwogen hat, daß an drei Köpfen sechs Augen sitzen müssen, oder ob irgend ein bestimmterer Gedanke (an die Doppeltheit der Hotar- und Udgātartätigkeit? an die *ubhā sāṃsā nāryā* I, 185, 9?) von der Drei zur Sechs geführt hat, werden wir uns, fürchte ich, resignieren müssen, wie so viel andres gleich Erhebliches, nicht zu wissen⁴⁾. —

Ich rekapituliere. Was sind die Materialien und Anhaltspunkte, denen hier für das Narāsaṃsaproblem die entscheidende Bedeutung zuerkannt wird? Zuvörderst eine außerindische Gestalt, von deren alten Umrissen auf dem Weg vom gemeinsamen Ursprung bis dahin, wo wir sie in Iran vorfinden, kaum viel übrig geblieben ist. Auf dem Felde der indischen Überlieferung selbst sodann die Beobachtung losen Nebeneinanderstehens des einen und des andern,

1) S. die Konkordanz unter *devo narāsaṃsas trīrīṣṭa*.

2) Daß N. *tiṛā divāh prāti mahā* ist (II, 8, 2), mag unerheblich sein. — Man vergleiche zu den angeführten Stellen III, 54, 11; IV, 12, 1.

3) Hat es dieselbe Bedeutung, wenn Brhaspati *trīpadhasthāḥ* heißt (IV, 50, 1)?

4) Dieselbe Resignation empfehle ich auch gegenüber dem *viśvārupabhīr āśvāḥ* (X, 70, 2; V. M. III, 447). Wenn N. zum Opfer kommt, wird er ja fahren, wie die Götter pflegen. Warum aber seine Rosse *viśvārūpa* sind? Warum ist Savitars Wagen *viśvārūpa-* (I, 35, 4)? Vielleicht nur, um ihn als besonders herrlich zu beschreiben. Mythologische Schlüsse werden wir uns hier besser versagen.

in dem sich ebenso gut entferntere wie nähere Beziehung kundgeben kann und wie Zusammengehörigkeit auch der Kontrast sich kundgibt. Ein flüchtiges Sichannähern dieser einen Figur an jene andre, das alsbald anderweitigen, ebenso gleichgültigen Annäherungen Platz macht. Wo dann doch bleibenderer Zusammenhang sich wirklich herauszustellen scheint (N. und Brhaspati), werden die von der Überlieferung gebotenen deutlichen Indizien (S. 215 f.) für die Beurteilung dieses Tatbestandes übersehen und dafür das Vorhandene mit überkühnem Griff an Phantasiebilder (lunarische bz. Manenfeuernatur der Götter) angeheftet. Beiworte, die durchaus vereinzelt auftretend unberechenbaren Einfällen ihr Dasein verdanken mögen, werden als Brücke verwandt zu andern, in Wahrheit ihrerseits wieder durchaus problematischen Vorstellungskreisen. —

Und wenn nun unausbleiblich die in so zufälligen Richtungen, so ganz aus freier Hand gezogenen Linien mit denen wenig harmonieren, welche in unsern Quellen in der Tat die zu betrachtende Figur umschreiben oder um sie herum, in engster Berührung mit ihr verlaufen: wie wird die Betrachtungsweise, gegen die ich mich wende, dieser Schwierigkeit Herr? Mit einem radikalen Mittel: einem großen Schnitt mitten durch die Überlieferung. Ist vom Gott *Narāśansa* und ist vom *nyṛḍon śansa* die Rede, so ist das *śansa* drüben und das „zweite *śansa*“ hüben „nicht sachlich und historisch verwandt“. „Man darf nur nicht beide Worte, *narāśansa* und dieses *śansa*, mit einander verwechseln“ (V. M. III, 449). Nicht ohne Erstaunen frage ich: wo liegt nur der Grund und das Recht zu solcher Unterscheidung¹⁾? Ist es irgend glaublich, daß hier die Verbindung von *śansa* mit *narā(n)*, dort die zahlreichen Verbindungen gerade derselben, immer wieder mit einander kombinierten Elemente *ny-* und *śans-* vollkommen verschiedenen Vorstellungskreisen angehören? Daß man den richtigen Griff vielmehr tut, wenn man das im Götternamen enthaltene *śansa* unter Hintansetzung der indischen Bedeutung des Worts, Fernen kühn überspringend, an den Gebrauch des iranischen *sawh-*, ja an das lateinische *ensor* (*nārāśansa* = *hominum*

1) Doch wohl nicht darin (V. M. III, 449 A. 2), daß nur *Narāśansa* (*Nairya-saṃha*) als fahrend-erscheint, nicht aber der *śansa*, das *pitṛāṇaṃ manna*? Selbstverständlich wird der „Männerpreis“, da, wo er als Gott hypostasiert ist, dazu neigen wie die andern Götter aufzutreten; der „Preis der Männer“ aber, wo es ohne solche Hypostase sich um ihn handelt, wird dazu sehr viel weniger oder gar nicht neigen. Ist es nötig, das ausdrücklich zu sagen?

*censor*¹⁾, V. M. II, 106) heftet? Zu den allgemeinen, wie mir scheint, von vorn herein stark genug sich aufdrängenden Bedenken gegen solches Vorgehen aber kommt weiter noch speziell die Rücksicht, welche die im Obigen aufgewiesenen zahlreichen, gegenseitig einander sichernden Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Gruppen der Narāsaṃsabelege und dem Vorstellungskreis des angeblich „zweiten“ *śūṃsa*- beanspruchen. Für die Apriverse verweise ich auf S. 212, für X, 57, 3 auf S. 213, für die Lieder, die N. mit Bṛhaspati verbinden, auf S. 215 f., endlich für den Ritus der N.-becher auf S. 214: lauter Indizien, welche uns die alten Autoren unbewußt und darum, auch abgesehen von dem zeitlichen Unterschied, mit einer Zuverlässigkeit liefern, wie sie Erklärungen Yāskas oder Sāyaṇas nie zukommen kann. Über das alles setzt man sich hinweg? Sollen wir nicht eine Untersuchungsweise erstreben, welche entschiedener entschlossen ist, die Überlieferung²⁾ zum Sprechen zu bringen, von ihr hingehend zu lernen?

4. Zu Kāṭh. XI, 10 (p. 158, 3).

Bekanntlich wird erwogen, ob die Maruts mit Totenseelen etwas zu tun haben. Kommt da der nachstehende Satz des Kāṭhaka (XI, 10) aus der Besprechung der *kāṭṛiṣṭi*- in Betracht? Man liest in der Ausgabe: *āthaitā maruṭiś cātasraḥ piṭryāś tāsāṃ tisṛbhīḥ pracāraṇti ny ekāṃ dadhāti*. Was sind aber die femininischen „vier den Maruts gehörigen, den Manen gehörigen“? Es muß sich irgendwie um Darbringungen handeln, aber der Zusammenhang ergibt das fehlende Substantiv nicht. Die Beziehung auf die *pitārah* tritt vollkommen unerwartet auf, um dann ebenso spurlos zu verschwinden. Wie der Herausgeber sich diese Schwierigkeiten gelöst haben mag, weiß ich nicht.

Nun gibt für *piṭryāś* die Hschr. Chambers *piṇḍyāś*. Und in den Sūtratexten, die hier zu befragen geboten ist, lesen wir über den in Rede stehenden Ritus: Āpastamba Śr. XIX, 26, 1 *tisraḥ piṇḍiḥ kṛtvā*, 6 = 9 = 12 *yadi varṣet piṇḍiḥ eva juhuyāt*, 17 *prati-*

1) Wo sehen wir im Veda N. ein Censorenamt üben? Verschweigen wir aber nicht, daß v. m. 58 die Wendung vom *censor* doch nur in zweifelndem Ton wiederholt wird.

2) Ich meine die echte Überlieferung, die Vedatexte, nicht Gewährsmänner wie Śākapīṇi (V. M. III, 447).

mantram piṇḍir abadhnoti; 27, 14 *yabhiḥ piṇḍir abadhnoti*; Manava Śr. V, 2, 6, 5 *piṇḍiḥ kṛta*, 7 *piṇḍir upanahyati*, 16 *piṇḍir alaṃkaroṭi*, 17 *prāk svistakṛtaḥ piṇḍim avadāya*; Āśvalāyana Śr. II, 13, 5, 6 *agnir dhāmacchan marutaḥ sūryaḥ. tisraś ca piṇḍya uttarāḥ*. Von dem selbstverständlich herzustellenden *piṇḍyās* wird das *pitryās* des gedruckten Kāthakatextes den Akzent bezogen haben.

Daß hier im Kāthaka das Wort *piṇḍi-* vorliegt, hat schon das Pet. Wb. gewußt.

Der Rythmus über den h. Placidus-Eustasius.

Von

Wilhelm Meyer aus Speyer,
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 8. Mai 1915.

Im Jahre 1914 ist ein von den Monumenta Germaniae Historica seit langer Zeit vorbereiteter Band durch Karl Strecker abgeschlossen worden, der enthält die *Rhythmi aevi Merovingici et Carolini*, d. h. die auf dem Festland ohne Rücksicht auf die Quantität und Metrik verfaßten Gedichte aus der Zeit der Merowinger und der Karolinger, = *Poetarum latinorum medii aevi Tomi IV Pars II* (p. 445—900). Da der Inhalt dieses Bandes mit vielen meiner Arbeiten sich eng berührt, so benützte ich die sorgenvolle Ruhezeit der Weihnachtsferien 1914/15 um einen Theil dieser Sammlung durchzulaufen.

Ich blieb hauptsächlich haften an dem Gedichte über Placidus, welcher in der Taufe Eustasius (Eustachius, Eustathius etc.) genannt worden ist. Aus einer Veroneser Handschrift des 9. Jahrhunderts hat dasselbe zuerst Dümmler veröffentlicht in der Zeitschrift für deutsches Alterthum XXIII (1879) S. 273; Strecker hat es wieder gedruckt S. 593—599 als no 61. Die Zeilen dieses Gedichtes sind seltsam gebaut und die Strophen sind in auffallender Weise gereimt. Darüber habe ich in den Weihnachtsferien Allerlei gefunden. Als ich dann die Osterferien dazu verwendete, diese Entdeckungen darzulegen, wurde ich zu einer weiteren Erkenntnis geführt, die ich sachgemäß jenen voranstellen muß.

I Die griechischen und die lateinischen Fassungen der Placidus-Eustasius-Legende.

Derjenige, welcher im 8. oder 9. Jahrhundert diesen Rythmus verfaßte, hat natürlich eine lateinische Darstellung der Placidus-Legende benützt. Strecker verweist S. 593 'De Placida cf. Acta Sanctorum Bolland. Sept. VI (1757) p. 123 sq. Poeta vitam adhibuit, sed nonnulla mutavit velut e. gr. str. 24. 25.'

Ich mußte natürlich bei schwierigen Stellen des Rythmus oft vergleichen, was für Text seine Vorlage ihm geboten habe. Was ich da fand, war so, daß ich einem Freunde schrieb: In den Dichter dieses Rythmus verliebe ich mich immer mehr. Nicht nur ist der Ausdruck für jene Zeit auffallend rein und selbständig, ohne Nachäffung weder der Vulgata noch bestimmter Dichter wie des Virgil oder des Prudentius. Die Gedanken sind wohl geordnet; durchschnittlich voll Empfindung und Würde. Oft dachte ich an die Art des Paulus Diaconus in seinen Rythmen. Wenn man dann die Erzählung mit der lateinischen Vita der Bollandisten vergleicht, so tritt eine auffallende Thatsache ins Licht. Der Dichter hat sehr viele Reden oder kleinere Thatsachen der lateinischen Vita nicht dargestellt; es sind das nur kleine Stücke, aber nahezu immer Stücke, die man den Aufputz, den Firlefanz der byzantinischen Legendenschreiber nennen kann: Betrachtungen, Reden, Voces de coelo usw. Z. B. in Strophe 22—24 des Rythmus wird erzählt, wie den Placidus 2 seiner früheren Krieger suchen und wie sie wirklich in sein Versteck kommen. Er erkennt sie, aber er verleugnet seine Person, begrüßt sie als unbekannte Fremdlinge und lädt sie zum Essen. Aber in der Vita der Bollandisten richtet Placidus, als er die frühern Genossen sieht, schnell ein Gebet an Gott, wie diese, so möge er ihn auch Frau und Kinder wieder sehen lassen. Eine Vox de coelo verspricht ihm dies und Anderes. Nachher geht Placidus zu seinem Hauswirth und bittet, ihm Essen und Wein zu leihen. Beim Essen übermannt ihn die Erinnerung; er eilt hinaus und weint sich aus; vergißt aber nicht, vor dem Wiederhineingehen sich die Augen auszuwaschen, damit seine Gäste nichts merken. Von all dem ist im Rythmus Nichts gesagt. Diese und ähnliche Ausschmückungen der Legenden waren damals hochberühmte Kunstmittel. Wenn dieser Dichter nur aus angebornem Kunstgefühl diese Zierrathen erkannte und ihm vertrauend es wagte, sie auszuscheiden, so stand er geistig weit über all seinen Zeitgenossen. Aber er hat ja schon um 800

gelebt; da ist es ja leicht möglich, daß er eine andere Fassung dieser Legende gekannt und benützt hat.

Das Gefühl, daß mich zu dieser brieflichen Äußerung veranlaßt hatte, hatte mich nicht getäuscht. Denn als ich, beunruhigt, den Texten dieser Legende weiter nachforschte — an der Hand der *Bibliotheca hagiographica Latina* der Bollandisten von 1900 und des *Supplementum* von 1911 —, da fand ich, daß meine Frage schon beantwortet sei.

Im 3. Bande (1908—1911) der *Studi medievali* p. 169—226 und p. 392—490 hat Angelo Monteverdi mit Belesenheit und Scharfsinn gehandelt über *La Leggenda di S. Eustachio* (recensirt von Poncelet in den *Analecta Bollandiana* XXIX 1910 S. 347). Monteverdi weist S. 398—401 nach, daß neben der viel besprochenen lateinischen Vita (bei den Bollandisten) eine kürzere Fassung (gedruckt in der *Bibliotheca Casinensis* III, *Florilegium* 351—354) zu beachten sei, und S. 404—407, daß diese Fassung die Vorlage sei, welche der Dichter des *Rythmus* benützt habe.

Es könnte scheinen, daß damit meine Bedenken erledigt seien. Doch das scheint nur so; in Wahrheit werden sie dringender. Ich glaube aber, daß sie erledigt werden können und daß der Weg dazu uns noch weiter zu einer schönen und für die Eustachius-Legende werthvollen Erkenntnis führt. Aber, um dahin zu kommen, bin ich gezwungen, zuerst die alten griechischen und lateinischen Texte dieser Legende zu skizziren. Das haben schon die Bollandisten gethan, 1757 September VI. Bd. (p. 107 § 2 und § 5, p. 114 § 41 und in den Noten besonders p. 128/9) und dann neuestens Monteverdi (p. 393 und 396—401).

(Griechische Fassungen) Wir kennen bis jetzt 2 griechische Fassungen, die in den *Acta Sanctorum* 1757 gedruckte, und eine zweite, welche erst 1884 in den *Acta Bollandiana* III 65 gedruckt und in den *Studi Storici* VI 1897 p. 333/41 und in den *Xenia Romana* 1907 p. 121/8 ergänzt und berichtigt worden ist. Ich kann diese zweite griechische Fassung weiterhin übergehen. Denn sie ist nur eine Umarbeitung der ersten, aufgeputzt mit den übelsten Kniffen byzantinischer Rhetorik.

Dagegen sehr wichtig ist der griechische Text, den zuerst 1660 Combefis (s. jetzt *Migne Patr. gr.* 94, 375), dann die Bollandisten herausgegeben haben. Schon um 730 citirt Johannes Damascenus im Schlusse seiner 3. Rede über die Bilderverehrung ein Stück aus dem Anfange (ed. LeQuien 1712 I p. 372). Der Text der Bollandisten ist ziemlich gut, doch nicht völlig genügend, da er den Text des Combefis nur in den Noten erwähnt. Ich will

an einigen Stellen des Stückes, das Johannes Damascenus geschrieben hat = Bolland S. 124 § 3, zeigen, daß der Text der Bollandisten nicht für alle Untersuchungen genügt.

Gleich im Anfange drucken die Bollandisten: ἔλθόντος αὐτοῦ . . . θηρεῖται μετὰ τοῦ στρατεύου πάσης τῆς θάλασσης; mit Combefla (Co) und Johannes Damascenus ist zu einsetzen, was auch die lateinische Vita bietet (cum exercitu et omni gloria).

Ein ganz seltsamer Fehler liegt wenige Zeilen weiter vor. Die Bollandisten drucken: θεωρήσας κατὰ τὸ σῶμα τὸν στρατὸν ἐκώρυξεν τὴν κατὰ αὐτῶν δίωξιν . . . περί δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ὁρίων ὑπερμαρτύρηστος πάσης τῆς ἀγῆλης καὶ εὐσεβέστερος. S. 129, Note p. wird der Text von Combefla citirt: δίωξιν. Παντός δὲ τοῦ στρατεύου περί τὴν θῆραν ἐσχελευμένου, φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ὁρίων ὑπερμαρτύρηστος πάσης τῆς ἀγῆλης. Dagegen Johannes Dam. bietet: δίωξιν. Παντός δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἐσχελευμένου τῶν ὁρίων, ὁ ὑπερμαρτύρηστος πάσης τῆς ἀγῆλης καὶ εὐσεβέστερος.

Der Text von Combefla ist vollständig: aber sowohl der Text der Bollandisten wie jener des Johannes ist durch denselben Fehler, den Ausfall der Wörter vor dem wiederholten Worte ὁρίων, entstellt. Wegen verschiedener Stellung der Wörter hat der gleiche Fehler verschiedene Wirkung gehabt. Es muß ergänzt werden 1) bei den Bollandisten: δίωξιν. Περί δὲ τὴν σύλληψιν τῶν ὁρίων <παντός τοῦ στρατοῦ ἐσχελευμένου φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ὁρίων> ὑπερμαρτύρηστος πάσης τῆς ἀγῆλης καὶ εὐσεβέστερος. Dagegen 2) bei Johannes ist zu ergänzen: Παντός δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ τὴν σύλληψιν ἐσχελευμένου τῶν ὁρίων, <φαίνεται αὐτῷ εἰς τῶν ὁρίων> ὁ ὑπερμαρτύρηστος πάσης τῆς ἀγῆλης καὶ εὐσεβέστερος; (vielleicht ist ὁ und εὐσεβέστερος auch im Bollandistentext herinzukorrigiren). Damit stimmt der alte lateinische Text der Bollandisten: Cunctis vero militibus circa captionem cervorum occupatis, apparuit unus cervorum, vastus ultra mensuram totius gregis et speciosus; dann ein anderer lateinischer Text: apparuit ei grex cervorum; inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis; endlich die Übersetzung der coptischen Übersetzung: to give chase to them, and all the soldiers gave all their energies to catching the beasts. And one of them appeared from out of the herd, and he was a very fine animal and stood higher than all of them (= ὑπερμαρτύρηστος?).

Auch in den unmittelbar folgenden Worten: Boll. ἀπομαρθεῖς ἀπὸ τῆς ἀγῆλης ὄρμηξεν κατὰ τοῦ κρημνοῦ ἐν βαρυτέροις τόποις τῆς ὕλης καὶ δυσβάτους χωρίοις, womit Combefla stimmt: ὄρμηξεν κατὰ τοῦ κρημνοῦ etc., ist wohl die Lesart des Johannes κατὰ τοῦ ὄρμου vorzuziehen, wie es in der lateinischen Vita heißt: impetum fecit in silvam et spissioribus locis, und in dem andern lateinischen Text 'persecutus est eum in silvam condensam'. Zu abschüssigen Höhen kommt der Hirsch erst später. Die um das Jahr 1000 geschriebene coptische Übersetzung (Budge, Coptic martyrdoms, 1914 p. 359) wird so übersetzt: took to flight, and he ran for safety into a thicket on the mountain, which was very dense, and very difficult for the hunters to penetrate.

Weiterhin ist in den Worten ἐστηκεν περιστοιχὸν πάντοθεν, ποτε τῶν ἐπὶ αὐτοῦ μετὰ τοῦ ὁρίου mit Combefla und Johannes zu ergänzen: περιστοιχὸν καὶ ἐννοεῶν πάσῃ. Die lateinischen Texte haben 'stetit circumspiciens undique et considerans' (Boll.) oder 'stetitque cogitans', und der coptische Text wird übersetzt: he stood still and looked round about on every side, and he wondered by what means he could take him in a snare.

Später, nach der Erwähnung des Balaam, geben die Bollandisten den Vergleich mit den Worten: οὕτως καὶ ἐνταῦθα δείχνει τοῦτον ἐν μὲν τῶν κεράτων τοῦ Ἰάκωβ τοῦ τέκνου τοῦ κυρίου πατρὸς; das sinnlose τοῦτον fehlt bei Combefis; aber Johannes bietet das richtige τούτω (huic demonstravit, gave him the following sign).

Die Bollandisten schließen den § 3 hart mit den Worten: προκαλείτω αὐτὸν λέγων; Combefis und Joh. haben viel deutlicher πρὸς τὸν Πλάκιδαν λέγων (advocat Placidam, dicens ei; cried out to Plakétas . . saying).

Im Ganzen erhellt, daß für die nächsten Untersuchungen der griechische Text der Acta Sanctorum genügt, zumal der beigelegte lateinische Text meistens wörtlich mit ihm übereinstimmt.

(Die lateinischen Texte der Placidus-Eustasius-Legende). In sehr vielen und in ziemlich alten Handschriften kommt der ausführliche lateinische Text vor, den die Bollandisten an der Seite des griechischen Textes gedruckt haben. Sie haben (nach § 41 der Einleitung) eine eigene Handschrift zu Grunde gelegt, und nur hier und da auch andere Handschriften eingesehen. Das ist zu bedauern. Denn es scheinen im griechischen Texte öfter ganz kleine Sätze mehr zu stehen als im lateinischen; so z. B. haben im Schluß des eben geprüften § 3 des griechischen Textes Bolland, Combefis und Johannes: δείκνυσσι . . μέτον δὲ τῶν κεράτων τὴν εἰκόνα τοῦ θεοφόρου σώματος, ὃ (ὁ Joh., ἢ Comb.) διὰ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ἀναλαβεῖν καταδείξατο (= Coptisch S. 359), während der lateinische Text schließt: in medio cornuum imaginem domini nostri Jesu Christi. Also eine stets verlässliche Grundlage bietet der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text nicht.

(Der kurze lateinische Text) Schon die Bollandisten kannten eine lateinische Fassung, welche sie 'contractior' nannten (S. 107 § 2 und 5, S. 128 Note 'c'). Dann wurde (wohl dieselbe) Fassung 1877 gedruckt in dem Florilegium (p. 351/4), welches dem 3. Band der Bibliotheca Casinensis beigegeben ist. Der Text ist abgedruckt aus der Hft no 145 (pag. 483/488), welche im 11. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist; weitere italienische Handschriften nennen Monteverdi und das Supplementum der Bibliotheca hagiographica latina, 1910, unter no 2761. Monteverdi handelt p. 398—401 ziemlich ausführlich über diese kurze Fassung. Sein Satz ist, daß diese kurze Fassung nicht aus dem langen lateinischen Texte ausgezogen oder sonst irgendwie von ihm beeinflusst, sondern unmittelbar aus dem griechischen Texte gearbeitet ist.

(Das Verhältnis der griechischen und lateinischen Legendentexte und der älteste, ursprüngliche Text der Placidus-Legende). Das Endurtheil über die Hauptfrage lautete bisher dahin, daß der griechische Text die alleinige

Quelle des lateinischen Textes und der orientalischen Texte ist, daß dann der lateinische Text die Quelle all der Fassungen in verschiedenen europäischen Sprachen geworden ist. So sagten schon die Bollandisten 1757 (S. 107 § 5): *in oculos incurrit, ex uno omnia fonte, actis nostris Graecis, promanasse*; demgemäß nennen sie ihren lateinischen Text nur die *versio latina*. Dasselbe lehrt Monteverdi oft und mit mannigfachen Worten. S. 174 nennt er die griechische Fassung 'la radice prima e comune di tutta la letteratura eustachiana', und S. 216 'l'antica vita greca di S. Eustachio è forse il testo primo e originario della leggenda, l'opera genuina del rimaneggiatore cristiano. È fuor di dubbio che tutte le altre versioni dipendono unicamente da lei'; endlich S. 393: la vita greca tenne la leggenda stessa a nascimento. Auch Poncelet sagt in seiner Kritik der Arbeit Monteverdi's (Analecta Bollandiana Bd. 29, 1910, S. 347): *Le résultat essentiel est que toute cette végétation légendaire est sortit en définitive d'une seule racine, le texte grec*. Die ausführlichen Arbeiten, welche sich mit der Person des Placidus-Eustasius und seinen historischen Verhältnissen beschäftigen, gehen von der griechischen und der gleichlautenden lateinischen Vita aus.

Wie man zu diesen Behauptungen gekommen ist, das enthüllt Monteverdi, der S. 396 sagt 'Dall' Oriente passiamo all' Occidente. È la via che tenne la nostra, che tennero tante altre pie leggende. Composte originariamente in greco nelle terre dell' impero di Bizanzio e portate poi nel Mezzogiorno d'Italia, ivi assumevano d'ordinario forma latina e di là si diffondevano pel ponente cristiano'. Dieser Grundsatz klingt schön und klar, er ist auch verbreitet: doch er ist falsch. Das Kaiserreich war, so lange es bestand, in Rom concentrirt und die gewaltige Verwaltungsmaschine bediente sich der lateinischen Sprache. Diese wirklichen Verhältnisse hatten auch ihre Folgen. Liegt ein Gesetz oder ein Verwaltungserlaß in griechischer und in lateinischer Fassung vor, so werden bedächtige Leute von vornherein die lateinische Fassung als Original annehmen. In der Theologie waren die Verhältnisse etwas anders. *Ex Oriente lux!* Daher kamen die Evangelien und viele Schriften erleuchteter und begeisterter Christen. Aber die Martyrien schildern Ereignisse des realen Lebens. Sehr viele derselben spielten in Rom sich ab, dem Sitze der Centralgewalt des Reiches, und schon der regelmäßige Satz dieser Berichte, daß eine Volksmenge der Gerichtsverhandlung und der Marter beigewohnt und wie sie ihren Gefühlen Ausdruck gegeben habe, beweist, welchen Eindruck diese vielen Martyrien in Rom gemacht haben.

Nun kann ja vorgekommen sein, was bei Ignatius von Antiochien um 100 nach Christus vorgekommen sein soll. Er soll von griechischen Landes- und Glaubensgenossen begleitet, als Gefangener nach Rom geführt worden, dort verurtheilt und getödet worden sein; dann sollen seine Genossen einen Bericht darüber niedergeschrieben haben. Dieser in einer einzigen Handschrift erhaltene Bericht ist natürlich griechisch abgefaßt gewesen: aber das sind Ausnahmefälle, die wieder aus besondern realen Verhältnissen sich ergaben.

Natürlich waren die Römer zuerst und am meisten äußerlich und innerlich betheiligt an den Martyrien, welche in Rom vor sich gegangen waren. Und, während nun die griechische Christenheit die in ihrer Mitte vorgekommenen Martyrien mit Eifer schilderte und während diese Schilderungen in der ganzen Christenheit eifrig gelesen wurden, sollen die Römer stumm zugewartet haben, bis die in ihren Mauern geschehenen Martyrien von irgend welchen Griechen in griechischer Sprache dargestellt waren? Das ist thöricht.

Ich habe schon 1904 in der Abhandlung 'Die Legende des h. Albanus' (Abhandlungen, Neue Folge, Band VIII S. 6 und 7) diese Frage besprochen und geschlossen mit der natürlichen Regel, daß Martyrien, welche auf lateinischem Boden spielen, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt sind (dieser Satz ist auch aufgenommen in Delehaye, *La leggende agiografiche, con appendice di Wilh. Meyer, traduzione*; Firenze 1906 p. 839). Waren aber die Berichte von römischen Martyrien auch zunächst in römischer Sprache abgefaßt, so wollten doch bald auch andere Italiener, welche Griechisch sprachen, sie kennen und in der Kirche verlesen hören. Besonders um Neapel saßen viele solche, aber auch bei Rom (Grottaferrata). Um sie zu befriedigen, wurden dann die lateinischen Texte ins Griechische übersetzt. Aus späterer Zeit wissen wir von solchen in Neapel lebenden Übersetzern.

So wird für uns die Bahn frei. Wir müssen die vorliegenden Thatsachen prüfen, ohne von schön klingenden Prinzipien uns binden zu lassen. Diese Thatsachen sind einfach: I In alten Handschriften überliefert und von einem Dichter in der Zeit Karl des Großen benützt ist eine kurze lateinische Fassung der Legende von Placidus-Eustasius. Einige hier erzählten Thatsachen sind Wunder; so erscheint ein Hirsch mit einem Kreuz und mit Christi Bild zwischen dem Geweih und spricht; die Märtyrer werden im Circus von einem Löwen nicht angerührt und, nachdem eine *Vox de coelo* zu ihnen gesprochen hat, bleiben sie im glühenden Ofen unversehrt.

Anderes ist auffallend: während der Vater in der Mitte des Flusses sich befindet, wird der eine Sohn auf dem linken Ufer, der andere auf dem rechten Ufer zu gleicher Zeit von einem Löwen und einem Wolf fortgeschleppt, aber doch nicht getödet; zuletzt finden die weit getrennten Vater, Mutter und Söhne, sich auf einem Ort zusammen und erkennen sich. Sonst aber sind die erzählten Dinge menschlich möglich. Diese Ereignisse sind in würdevoller Sprache schlicht erzählt, mit einigem, aber nicht mit widerlichem rhetorischen Aufputz. Ich sehe kein Hindernis zu sagen: diese kurze schlichte lateinische Fassung ist vielleicht die ursprüngliche, jedenfalls die älteste Fassung, in welcher die schöne Legende von Placidus-Eustasius uns überliefert ist. Der Wortlaut ist in den verschiedenen Abschriften ziemlich verschieden; doch scheint er leicht dem 5.—6. Jahrhundert zugeschrieben werden zu können. Eine Ausgabe dieser Fassung der römischen Stadtlegende ist also dringend zu wünschen. Siehe den III. Theil dieser Arbeit.

II Es ist auch eine ausführliche Fassung der Placidus-Eustasius-Legende erhalten, die schon im Anfang des 8. Jahrhunderts verbreitet war. Hier werden zunächst dieselben Dinge erzählt wie in der kurzen Fassung. Aber außerdem werden noch viele andere kleinen Dinge berichtet. Auch diese sind nicht wunderbar oder unmöglich; sie scheinen nur die Erzählung wahrscheinlicher machen zu sollen. Denselben Zweck scheinen auch manche zugesetzten Reden zu dienen. Viele von diesen Zusätzen sind nicht besonders geistreich; manche sind läppisch. Sie passen zur Rhetorik der fortschreitenden Legendenfabrikation, wenn sie auch fern bleiben von dem entsetzlichen Phrasengeklingel z. B. der zweiten griechischen Fassung (*Analecta Bolland.* III 66). Nach meiner Ansicht ist diese Fassung nur die verschönernde Umarbeitung der alten kurzen lateinischen Fassung, welche etwa im 7. Jahrhundert ausgeführt worden ist.

Diese erweiterte Fassung liegt vor in griechischer und in lateinischer Sprache. Diese beiden Texte stimmen so eng mit einander überein, daß der eine von ihnen eine Übersetzung des andern sein muß. Aber welcher war der frühere? Das ist schwer zu entscheiden. Wenn Jemand im 7. Jahrhundert sich daran gemacht hätte, die einfache und schlichte lateinische Fassung nach den Forderungen der fortgeschrittenen Legendenkunst aufzuputzen, so wäre doch zu erwarten, daß wenigstens mancher Ausdruck der kurzen lateinischen Fassung hängen geblieben wäre. Z. B. wird in der kurzen Fassung oft das Wort *maucerus* gebraucht: weiß-

halb sollte der Umarbeiter dafür stets *dominus navis* gesetzt haben? Ganz seltsam ist die Bezeichnung der Kinder. In der kurzen Fassung heißen sie *filii*, nach Umständen *iuvenes*; in der ausführlichen Fassung heißen sie neben *filii* oft *infantes* oder *pueri*, auch *adulcentes* und *iuvenes*; im griechischen Texte ist *παις* selten, häufig *τέκνα παῖδες παῖδια νήπια* (*νεώτατοι, νεανίσκοι*). Das begreift sich, wenn die Umarbeitung zuerst in griechischer Sprache vor sich ging: bei dieser Neuschöpfung bediente der Grieche sich ungenirt der verschiedenen Ausdrücke, welche seine Sprache bot; der Lateiner, welcher diese Neuschöpfung vielleicht bald dem römischen Lesepublikum vermittelte, folgte ihm fast sklavisch.

Ein anderer Umstand kann dafür sprechen, daß die lateinische Fassung zuerst entstanden ist. Wie oben (S. 230) bemerkt, fehlen etliche ganz kurzen Sätzchen im lateinischen Texte, die im griechischen stehen. Sie sind allerdings sehr kurz und unbedeutend; allein da der lateinische Text sonst eng mit dem griechischen stimmt, weißhalb hätte der lateinische Übersetzer gerade diese unbedeutenden Sätzchen weglassen sollen? Doch wir sind noch zu wenig unterrichtet, wie der von den Bollandisten gedruckte lateinische Text zu den Handschriften steht.

Jedenfalls scheint die erweiterte Fassung in griechischer Sprache die Grundlage für die Bearbeitungen in orientalischen Sprachen gewesen zu sein; sicher für diejenige, welche Budge 1914 in *Coptic Martyrdoms* aus einer um das Jahr 1000 geschriebenen Handschrift herausgegeben und übersetzt hat. Dagegen auf den lateinischen Text der erweiterten Fassung gehen fast alle anderen Bearbeitungen der Placidus-Eustasius-Legende in den europäischen Sprachen zurück.

Als Beweis für das, was ich über die beiden Fassungen dieser Legende gesagt habe, gebe ich hier den Anfang der Legende in beiden Fassungen.

I. Den Wortlaut der ursprünglichen lateinischen Fassung gebe ich im III. Theile dieser Arbeit in folgender Fassung:

1. In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia (*saevitiam?*) ipso exhibente

2. erat magister militum nomine Placidus,

3. natus (*natu?*) secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae.

4. Et quamvis paganitate existente

5. inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare,

6. ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis.

7. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum.

8. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator, ita ut audito nomine eius contremescerent et effugerentur saepius adversarii eius,

9. erat ei consuetudo venandi.

10. Et dum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum.

Ich lasse nun folgen den Text der Umarbeitung (II), und zwar den griechischen Text nach den Bollandisten S. 123 (128; vgl. S. 103 § 3 und S. 114 § 41;) mit Angabe der Varianten, welche der Abdruck dieses griechischen Textes gibt bei Combefis, *Martyrum Triumphi* 1660 (Migne Patrol. gr. 105, 377). Dann den alten lateinischen Text, wahrscheinlich die Übersetzung des griechischen, nach Bolland. S. 123 (128; vgl. S. 101 § 2, § 5 und S. 114 § 41).

II. Fassung, Griechischer Text: II. Fassung, Lateinischer Text:

1. ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τῆς εἰδωλοκρατίας κρατοῦσης (Comb. Ἐν τ. ἡ. Τραϊανοῦ βασιλείῳς τ. εἰδωλοκρατίας κρ.) 1 In diebus Traiani imperatoris daemonum praevalente fallacia
- 2 προήχθη παρὰ τοῦ βασιλέως στρατηλάτης ὀνόματι Πλακίδας (Comb. ἦν τις στρατ. ὄνομα τοῦτω Πλ.). 2 erat quidam magister militum nomine Placidus ('ex uno ms. reginae Succiae; cetera omnia ubique Placidus' bemerkt Boll.),
- 3 γένους τοῦ κατὰ σάρκα (κόσμον Comb.) ἐπιδόξου, πλοῦσιος οὐδόξου, υπερβάλλον πάντας τοὺς ἐνδόξους ἂν τε κτήματι (κτήμασι? = animalibus I) καὶ χρυσίῳ (κ. χρ. om. C) καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἀνδραπόδοις καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ. 3 genere secundum carnem insignis, opibus pollens et cunctis in honore praecellens (Boll. ergänzt aus der Trierer Hft von I: tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis ac universis rebus substantiae suae).
- 4 Ἐλθὼν μὲν οὖν (Ἐ. δὲ Comb.) ὁπῆρχεν καὶ αὐτὸς (κ. α. om. Comb.) τὴν θρησκείαν, 4 sed et daemonum captus errore.
- 5 τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης παντοίως ἐκεκόσμητο, ἀντιλαμβανόμενος τῶν καταποντομένων, συνηγορῶν τοῖς ἀδικουμένοις καὶ πολλοὺς ἐκ τῶν δικαστηρίων χρήμασιν ἀνακαλούμενος, τομνητεύουσι περι- 5 operibus vero iustitiae et cunctis virtutibus erat praeditus et meritis. subveniebat oppressis. patrocinabatur gravatis iudicio. plures etiam a iudicibus iniuste damnatos suis opibus relevabat.

βόλαια χαρίζομενος, πεινῶντας διατρέφων καὶ ἀπαξιαπλῶς πᾶσι τοῖς ἐπιδοτέμοις τὰ κατὰ τὸν βίον οἰκονομῶν, νέος τις Κορινθίος ἐν τοῖς καιροῖς (τούτοις;) ἀνεφαίνετο (Comb. *omisit* ἀντιλαμβ. *his* ἀνεφαίνετο).

- 7 εἶχε δὲ γυναῖκα καὶ αὐτὴν μὲν 7
τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἐπάρ-
χουσαν, ὁμοιότροπον δὲ τῆς ἀγα-
θῆς αὐτοῦ γνώμης (*om.* Comb.).
τίκτονται οὖν αὐτοῖς παῖδες δύο,
οὓς ἀνέτρεφον ὁμοίους τῆς ἐαυ-
τῶν προαιρέσεως (*om.* Comb.).
- 8 Ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανὴς ὁ ἀνὴρ 8
καὶ διαβόητος ἐπὶ ταῖς εὐπρα-
γμίαις καὶ δονασταίαις (*om.* Comb.),
ὥς καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους
ἐκ τοῦ δυνάματος μόνον φοβεῖσθαι
αὐτὸν (*om.* Comb.), πολεμικώτα-
τον ὄντα καὶ δεξιᾷ τύχῃ ἐν πᾶσιν
εὐδοκίμοῦντα (§ 5 ἐκεκρόμητο,
πολεμικώτατός τε ὢν κ. δ. τ. ἐν
π. εὐδοκίμων Comb.).

- 9 Ἦν δὲ καὶ περὶ τὴν θήραν σπου- 9
δαίος (καὶ *add.* Comb.) κατὰ πᾶ-
σαν ἡμέραν ἡδέως κυνηγῶν.

- 9^a Ἄλλ' ὁ φιλόανθρωπος καὶ ἀγαθὸς 9^a
θεὸς ὁ πάντοτε καὶ πανταχοῦ (κ.
παναχοῦ *om.* Comb.) τοὺς ἐαυ-
τοῦ ἀξίους (τ. ἀξίους ἐαυτοῦ δο-
λοῦς Comb.) προσκαλούμενος οὐ
περιείδεν τοῦτο (παρεῖδεν αὐτοῦ
Comb.) τὰς εὐποιίας, οὐδὲ ἡθέ-
λησεν τὴν ἀγαθὴν αὐτοῦ (αὐ. *om.*
Comb.) καὶ ἀξίαν θεοῦ (τοῦ θ.
Comb.) γνώμην ἁμισθὸν εἶναι
ἢ ἐγκαταλειφθῆναι σκότει (ἁμι-
σθὸν καταλειφθῆναι τῇ σκότει
Comb.) τῆς εἰδωλολατρείας, κατὰ
(εἰδωλομανίας καλυπτομένην· ἄλ-

nudos vestiebat· esurientes
satiabat et ut vere dicam
cunctis indigentibus in vita sua
dispensans, ut

- (5^a) sicut in Actis apostolorum le-
gitur, (*om.* Gr.) etiam in his
temporibus Cornelius esse vi-
deretur.

habebat vero et coniugem ea-
dem sub daemonum cultura
existentem, sed similem mori-
bus mariti sententiae. procre-
antur eis filii duo, quos educa-
bant pares propriae voluntati.

Erat vero nobilis in iustitia
et potens in bello, ut et ipsi
barbari subiugarentur ab eo.

Erat etiam venatione indu-
strius per omnes dies.

Sed misericors deus, qui sem-
per et ubique ad se sibi dignos
vocat, bona huius non despexit
opera, nec voluit benignam et
deo dignam mentem sine mer-
cede deserui idololatriae con-
tactam tenebris; sed secundum
quod scriptum est, quod in
omni gente, qui operatur iu-
stitiam, acceptus est ei, per-
venit ad istum benigna miseri-
cordia et eum salvare tali
voluit modo. (*om.* I)

λα κατὰ Comb.) τὸ γεγραμμένον,
 ὅτι (ὅτι om. Comb.) ἐν παντί
 ἔθνεϊ ὁ φοβούμενος αὐτὸν (φ. τὸν
 θεὸν Comb.) καὶ ἀγαζόμενος δι-
 καιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν,
 ἐφθασεν δὲ (δὲ om. Comb.) καὶ
 εἰς τοῦτον (αὐτὸν Comb.) τοῖς
 χρυστοῖς αὐτοῦ σπλάγγχναις καὶ
 σώζειν αὐτὸν βούλεται τρόπῳ
 τοιῷδε (σπλάγγχναις τοῦ σώζειν
 βουλούμενος Comb.).

Nun beginnt die eigentliche Erzählung mit den Worten:

- | | |
|--|---|
| <p>10 Ἐξεληθόντος οὖν (om. Boll.) αὐ-
 τοῦ ἐν (om. Boll.) μετὰ τῶν ἡμε-
 ρῶν (κατὰ τὸ σίνηθεα add. Joh.
 Damascenus) ἐπὶ τὰ ὄρη θη-
 ρεῦσαι μετὰ τοῦ σινατοπέδου καὶ
 (om. Boll.) πάσης τῆς θεραπείας
 αὐτοῦ κατὰ τὸ σίνηθεα, ὥρθη
 (θεραπείας ὥρθη Comb. Dam.)
 αὐτῷ ἀγέλη ἐλάφων βοσκομένη.
 Dieser und der zunächst fol-
 gende Text ist, wie oben
 S. 228 gesagt, von Johannes
 Dam. ausgeschrieben.</p> | <p>10 Exeunte eo una die consueto
 more ad montes venari cum
 exercitu et omni gloria, ap-
 paruit ei grex cervorum de-
 pascens.</p> |
|--|---|

Das ist der Anfang der Legende in den beiden Fassungen. Über die ursprüngliche Fassung (I), die kurze lateinische, ist nicht Vieles zu sagen. Der sprachliche Ausdruck ist sauber; die Gedanken sind schlicht und gut geordnet: vorgestellt wird die Person des Placidus; seine äußern Verhältnisse; seine Mildthätigkeit; seine Kriegstüchtigkeit und, zur Erzählung selbst überleitend, seine Liebe zur Jagd.

Der Umarbeiter (II) hat hier, in der Einleitung, sich noch etwas zurückgehalten. Höchstens in no. 5 trägt er rhetorische Farbe auf; aber in ausmalenden Zusätzen hält er sich weniger zurück, besonders no. 7 und 8 sind stark um- und ausgearbeitet. Die no. 6 der ursprünglichen Fassung ist vom Umarbeiter nicht weggelassen, sondern stark aufgeputzt und umgestellt worden, an den Schluß der Einleitung (no. 9*), gewissermaßen als Wegzeiger für die anhebende Geschichte. So entsprechen diese Texte dem, was oben (S. 233/234) allgemein über sie gesagt ist.

Der Dichter des Rythmus und seine Quelle.

Durch die vorangehenden Nachweise sind die Bedenken gelöst, welche die Vergleichung des Rythmus mit der lateinischen Vita mir erregt hat; vgl. oben S. 227. Der Dichter hat eben nicht diese Vita benützt, sondern die andere ältere und ursprüngliche Fassung. Der, welcher diese Fassung zuerst erfand und niederschrieb, hat noch nichts gewußt von den Künsten der spätern Legenden-Rhetorik; er hat einfach und ungekünstelt erfunden und ausgestaltet.

Diesen schlichten Text hat der Dichter des Rythmus benützt. Er hat also nichts gewußt von den aufputzenden Ausschmückungen der erweiterten Fassung (II), deren Weglassung ich ihm als hohes Verdienst hatte anrechnen wollen. Aber der gesunde und erleuchtete Geist, welchen schon der Ausdruck in diesem Gedichte verräth, zeigt doch, daß auch dieser Dichter seiner Vorlage würdig war. Ich will nur 2 Dinge besprechen.

Placidus will seine beiden Knaben nach einander über ein tiefes Flußwasser bringen. Den einen hat er hinüber gebracht und ist, um den andern zu holen, eben wieder in der Mitte des Flusses: da raubt ein Löwe den einen Knaben und unmittelbar darauf ein Wolf den andern. Placidus meint, sie seien beide todt, und will sich tödten. Doch er thut es nicht; er steigt heraus, weint und jammert und spricht seinen Schmerz in einer längeren Rede aus; dann geht er weiter. Die Kinder aber sind beide gerettet und werden in einem benachbarten Dorfe erzogen. Für den Erzähler ist nun eine schwierige Frage, wo er die Rettung der Kinder erzählen soll. Im alten lateinischen Texte wird der Raub der Kinder vor den Augen des Vaters berichtet; dann steigt Placidus aus dem Flusse, rauft sich die Haare und jammert und will sich ins Wasser stürzen. Jetzt wird die Rettung und das künftige Leben der Kinder erzählt. Eustasius vero, dum esset in amaritudine, dicebat: nach der längeren Klagerede geht er seiner Wege. Ganz ähnlich ist die Erzählung in der erweiterten Fassung gegliedert. Dem Dichter des Rythmus gefiel es anders; in Str. 12 berichtet er den Raub der Kinder; dann sogleich in Str. 13 die Rettung der Kinder und ihr künftiges Leben; dann beginnt er in Str. 14 die zusammenhängende Schilderung dessen, was nach dem Raub der Kinder Placidus gethan habe.

Später kommen die beiden Jünglinge in einem fremden Land in einen Garten und setzen sich vor ein Fenster; sie erzählen sich ihre Schicksale und erkennen, daß sie Brüder seien. Hinter dem

Fenster hat ihre ungekannte Mutter Alles gehört: valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Aber was thut sie? Sie eilt zum Befehlshaber des römischen Heeres, um zu constatiren, daß sie hier eine Gefangene sei. So erzählt die alte Legende.

Unser Dichter ändert das geschickt und liebenswürdig. Schon als die 2 Jünglinge den Garten betreten, erwacht in der Mutter das Gefühl und der Gedanke an ihre eigenen Söhne, wie in der vollständig erfundenen 29. Strophe hübsch ausgeführt wird. Als sie die Wiedererkennung der beiden Brüder miterlebt und die Überzeugung gewonnen hat, daß sie ihre eigenen Söhne seien, da läuft sie nicht erst zum Feldhern des Heeres, sondern als echte Mutter

festinanter descendens eos amplexa est.

Agnovit filios mater et matrem filii.

ceperunt se osculari atque constringere.

II. Der Text des Rythmus, sein Zeilenbau und seine Reime.

Ich hielt es für nothwendig, den Text dieses liebenswürdigen Gedichtes hier einzufügen. Dabei benützte ich die Ausgabe, welche Strecker 1914 gegeben hat in den Rythmi (= Poetae Latini medii aevi IV, Pars II S. 593—599). Der Rythmus steht vollständig (auch Strophe 42^b) in *V* = Verona cod. XC (85) f. 70^b—75^b aus dem 9. Jahrhundert. Dann sind die Strophen, welche das Martyrium schildern (Str. 37—43, ohne Str. 42^b) eingetragen in *S* = Sankt Gallen no 561 saec. X/XI fol. 162. Strecker hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Text von *V* öfter schlechter ist als der von *S*. Die ganze frühere Literatur über dieses Gedicht ist in der Zeitschrift für deutsches Alterthum zu finden: Bd. XXIII (1879) S. 263 u. 273 erster Druck von Dümmler; XXIV (1880) 148/50 Ebert u. Zarncke, über den Zeilenbau und einzelne Bemerkungen zum Text; XXV (1881) 27/8 F. Seiler, besonders über Str. 42^b; XXVI (1882) S. 96 Zarncke (Roethe) u. S. 197 Seiler über Str. 42^b. Sonst ist zu vgl. Monteverdi in *Studi medievali* III (1910) S. 404—406. (á Hauptaccent, á Nebenaccent).

1 Placidus fuit dictus magister militum,
habundancia dives, fortis in prelio.
Qui antea quam de regno sciret perpetuo,
subveniobat de suis rebus pauperibus;
proinde nondum ablatus placuit domino.

3 antequam *V*, antea (vgl. 7,5 postea) quam oder antequam quid *Meyer*

3 siro *V*

- 2 Dum esset magnus venátor et sagittarius,
 die quādam exivit more venāncium.
 Aspexit grādem a lōge cervorum nūmerum
 et unum cādidum nimis stantem in mēdio;
 cepit pērsequi illum relictis omnibus.
 3 grādem Dümmler, grande V
- 3 Dum per spācia mūlta post eum cūrreret,
 ascendit cērvus in sūmmum saxorum vērticem.
 Placidus dūm perpensāret, quid illi fāceret,
 vidit in cōrnibus eius crucis imāginem
 et inter cōrnua pūlcrā Christi effigiem.
 2 sūmmum V 3 illuc Ebert 5 pūlcrā Dümmler, pulcra V
- 4 Placidās dūm stupēdo istud aspiceret,
 vocem sibi dicentem audivit tāliter:
 Placidas, Plācidas, (Inquit,) quid me pērsequeris?
 Iēsūs ego, nēscis quem fide credere,
 sed in opēribus bōnis visus es cōlere.
 3 inquit Meyer, fehlt in V; Placidas 6 Placidas quid Ebert 4 fide
 Dümmler, fidem V Vgl. Acta Apost. 9, 4 cadens in terram audivit
 vocem dicentem sibi: Saul, Saul, quid me pērsequeris? .. Ego sum
 Jesus, quem.
- 5 Placidās tremefāctus in terram cōcidit,
 capud ērigens tāntam ita locūtus est:
 'Dic mihi, dōmine, quid (me) oportet fācere'.
 'Christiānum', respōndit, 'quere antēstitem;
 ipse tē ammonēbit, quod dēbes fācere'.
 3 me Meyer, fehlt in V, dic, domine, quid mihi Strecker; vgl. Acta
 9, 6 domine, quid me vis facere? 4 quere Ebert, querere V 5 amo-
 nebit V 5 debes Ebert, debet V und Strecker (= 'oportet').
- 6 Surgens inde ad dōmum suam revērsus est;
 ad sacerdotē perrēxit et baptizātus est.
 Baptizāta est ūxor simul cum filiis
 et tota dōmus illius, viri et fēmine.
 Ipse Eustāsius dictus est in baptismo.
 3 uxor Ebert, eius uxor V 4 tota domus Seiler, totam domum V etc.
 5 baptismo Zarncke, baptismo V
- 7 Post hec revērsus ad mōntem perrēxit iterum,
 ubi viderat prius tale mistērium.
 Ibi sibi audivit loquentem dōminum:
 'plurima dāmpna habēbis, magnum pericūlum;
 sed postea coronābo te per martȳrium'.
 1 ec V
- 8 Ex die illa cepērunt de pestilēntia
 eius familia mōri et animāntia.

- Supervenérunt latrónes, tulerunt ómnia,
et nihil filii de tánta remansit glória,
quam sola úxor et dúo natorum pignora.
- 9 Vicinórum non válens ferre obprórium
tulit cóningem suam et duos filios.
Ipsa Teúpisten dícta fuit in lávacro,
filij Agápitus unus et alter Theúpistus.
Exivit nócte cum illis, ut iret in Égypto.
5 Ebert schlägt ire oder ivit (ohne ut) vor
- 10 Ad litus máris pervénit, nauclerum réperit,
qui ad álteram térram eos transpósuit.
Erat úxor illius formonsa spécie;
concupívit nauclérus eam et ábstulit;
et cogitábat, ut vírum eius perimeret.
- 11 Eustasiús vix evádens fugit cum párvulis
et ibat nócte plorádo: 'Ve vobis, filii!
Matrem véstram crudélis barbarus rápuit;
vos modo miseri éstis relictí órfani'.
Dum ita fléret, ad ríпам pervenit flúminis.
4 relictí Dämmler, relictis V
- 12 Unum filium suum in collo pósuit
et ad álteram ríпам eum transpósuit.
post hec revérus, ut frátreм illius tólleret;
et dum ad médiam áquam venisset flúminis,
leo unum et lúpus alterum rápuit.
3 ec V; fratrem Dämmler, frater V
- 13 Dei pietas mágna salvavit púeros:
unum excússerant sánum pastores óvium
et alter ést liberátus ab aratóribus;
et cum éis mansérunt multis tempóribus,
invicém nesciéntes unus de áltero.
2 excusserant Dämmler, excusserat V 5 unus Dämmler, unum V
- 14 Eustasiús dum putáret perisse púeros,
cogitábat iactáre se mox in flúvio.
Sed ad memóriam éius rediit súbito,
quod ei díxerat ánte salvator hómínium,
quod post periculum mágnum haberet gaúdium.
1 perisse Dämmler, peperisse V 2 flúvio Meyer, flumine V; vgl. 11, 5, 12, 4.
- 15 Egréssus tándem de áqua in terra córruit;
cepit sibi capillos et barbam tráere,
et cepit filios (súos) dolendo plángere:

'Ve mihi misero, ita qui desolatus sum,
cui iam nullum remansit vite solacium'.

1 tandem Meyer, tamen V, tum Vollmer 3 suos Ebert, *fehlt in V*
3 dolendo, Dümmler, dolens V 4 ita qui Seiler, itaque V

- 16 Ipse Iob certe nunquam sic tribulatus est;
nam pro auxilio illi uxor relicta est.
adhuc et consolatores amicos habuit:
pro amicis crudeles bestias reperi
infelix ego, quae meos filios raperent.

4 reperi Dümmler, reperit V

- 17 Ve mihi! qui sic pollēbam ut arbor florida,
quomodo perdidī simul ramos et folia!
Nisi tū mihi, deus, des tollerānciam
ori meo et tuam ponas custodiam,
ne tibi peccem, qui verbo creasti omnia.

2 quod o V: quomodo Meyer; quod ego Ebert; quae, o Vollmer; quando
Lehmann 2 perdit V: perdidī Ebert, perdidit Vollmer, perditus
Lehmann 2 folia Dümmler, solida V 3 des Dümmler, de V

- 18 Iter arripuit flēdo, venit in Egipto;
custos fuit agrorum multis temporibus.
Ibi parvulum sibi fecit ospicium.
ibi quicquid agēbat de suo officio,
pauperibus tribuēbat <semper> ospitibus.

2 custos fui V 3 sibi Dümmler, ibi V 4 tilge de oder *his suo*
Ebert 5 Lücke in V; semper Strecker, *uis* Ebert

- 19 Dum ibi commoraretur per annos duodecim,
exercitus barbarorum fines Pannoniae
delere atque predare cepit crudeliter.
Imperator in unum collegit milites;
Placidam non habebat; sic cepit dicere:

1 quindecim *hat die Legende; der Dichter verlas wohl*: XV = XU = XII
3 delere et V, delere atque oder *perdere* et Meyer 5 Placida V

- 20 Placidās, qui magister erat milicie,
quid fuit factum de illo? vos mihi dicite'.
Respondit unus ex illis, quod cuncta perdidit,
quae habebat, et nimis pauper effectus est
et de provincia ista inde profectus est.

2 quid Dümmler: qui quid V 5 profectus Zarncke, *proiectus* V

- 21 Imperator Traianus direxit milites
per provincias omnes, qui eum quererent.
Dum eum nusquam per orbem possent reperere,
dao ex illis venerunt in fines Egypti,
ipsius mansio ubi erat Eustasii.

3 = reperire Strecker 5 Eustasii Dümmler, *eustasius* V

- 22 Eustasius eos videns obviam exiit.
 Dixērunt milites illi: 'Forsitan hōminem
 hic vidisti, dic nobis, Placidam nōmine'.
 Respondit ille et dixit: 'In terra Égipti
 non audivi qui tāli vocetur nōmine'.
 1 obviam V
- 23 Eustasius anim ipsos cognovit milites;
 sed ipsi nōn agnoscebant eius effigiem.
 Rogavit ad suam eos: ut domum pēgerent:
 'Intrate, pauperis dōmum nolite spērnere;
 sumite mōdicum cibum; postea ibitis'.
 1 cognovit Dümmler, cognominavit V 3 eos, ad suam Ebert, wahr-
 scheinlich richtig 4 pauperi V, welche Declination Strecker für
 möglich hält 5 sumite V
- 24 Dum in ospicio eius cum eo ederent,
 adsimulāre cernēbant eius effigiem.
 Unus ad ālterum dixit secreto tāliter:
 'Adtende, quāntum est iste Placide similis,
 quem nos inus querēdo. forsitan ipse est'.
 1 ederent Strecker, ederant V 2 cer' V, cernebant Meyer (cepe-
 runt?), cernunt Dümmler 3 taliter Ebert, totaliter V 4 quan-
 tum Ebert, quantus V
- 25 Dum diligēter (in) eius vultum intēderent,
 viderunt plāgam, quae illi in bello facta est.
 Ceperunt se osculāri et leti dicere:
 'quem querebāmus, magister tu es militie;
 et pervenerunt cum eo simul ad Cēsarem.
 1 in Meyer, fehlt in V 4 tu es Dümmler, tus V
- 26 Immensa Cēsaris facta tunc est leticia;
 statim tribuit illi multas divicias,
 argentum (multum) et aurum, vestes, familias;
 et constituit illum super miliciam
 et contra gētes in pūgnam direxit bārbaras.
 3 multum (oder dedit) Meyer, fehlt in V; statt et schrieb Ebert atque
 3 familiam Sellar
- 27 Eustasius roborātus virtute dōmini
 adpropinquāre ad fines cepit Pannōnie.
 Ex omni parte ad eum venerunt milites;
 cum quibus simul et eius venerunt filii,
 facti iam iuvenes fortes decora specie.
 1 virtute Dümmler, virtutem V 5 specie Dümmler, spitiem V, spitis
 Strecker
- 28 In ipsis finibus erat naucleri mānsio,
 qui aliquādo uxorem talit Eustasio.

Dum ipsa desuper staret in tabernáculo,
fili eius in ortum ita ingressi sunt,
nescientes quis essent unus de altero.

2 Eustasio Meyer, Eustasii V (vgl. 10, 4 eam abstulit; 34, 2 tibi ablata sum; 34, 5 me rapuit tibi). 4 ita V, ibi Strecker 5 esset Ebert 5 unus Dümmler, unum V

- 29 Per fenestram ut ipsos aspexit iuvenes,
pectus percuciens cepit plorando dicere:
Si modo viverent mei suaves filii,
tam puleri essent, ut isti videntur iuvenes,
et iam barbola illis vestiret faciem.

3 mei Dümmler, mors V barbolam und vestirent V; Ebert besserte.

- 30 Unus ad alterum dixit: 'Dic mihi: unde es?'
Cepit ille suspirans ab imo pectore
nomen patris narrare, matris similiter
et pericula sua cuncta per ordinem,
quomodo raptus a fera et liberatus est.

- 31 Insilivit ad collum eius velociter
iuvenis alter et cepit cum fletu dicere:
Per potentiam Christi, tu meus frater es.
nam recolò cum nos pater per noctem duceret,
et quando tó leo tulit, me lupus rapuit.

1 insilivit Meyer, insiluit V 5 leo te Ebert; a. S. 251.

- 32 Audivit anxia mater, quod illi dicerent;
cepit pre gaudio fletus amplius fundere.
festinanter descendens eos amplexa est.
agnovit filios mater et matrem filii.
ceperunt se osculari atque constringere.

2 amplior V, amplius Ebert 2 funderet V 4 vgl. 36, 2

- 33 Exivit mater eorum, ivit ad principem,
ut suggereret illi, quomodo capta est.
Dum ad vestigia eius se vellet sternere,
agnovit eum et collum eius amplexa est
et cum lacrimis cepit marito dicere:

2 suggeret V, suggereret Dümmler 5 marito cepit V, cepit marito Ebert

- 34 'Teopistén tua cóniux ego ancilla sum,
que aliquándo in návi tibi sublata sum.
sed per Christi virtutem, quod non polluta sum,
quia ipse nefandus et durus barbarus,
quando me rapuit tibi, periit subito'.

2 quo: qui V 5 peribit V, periit Seiler

- 35 Ille gavisus est nimis de sua cóniuge;
sed tamen tristis ad illam dixit de filiis:
'filios nóstros crudéles tulerunt béstie'.
Respondit illa: 'cum nóstris sic fecit filiis,
sicut fécit nobiscum, deus omnipotens'.

2 illa V 5 sicut Ebert, sic et V

- 36 Iussit ad médium máter venire iúvenes;
agnovit filios páter et patrem filii.
Quale tunc gáudium fúit, quis potest dicere?
letábantur et ipsi <omnes tunc milites>.
omnes simul laudábant nomen altíssimi.

1 venire *Diminuer*, ueniret V, uenirent *Strecker* 1 iuuenis V

2 filii V 4 und 5 so Meyer, o. l. m. fehlt in V; 'der zweite Halbvers sohl so zu ergänzen: et omnes milites' 4 'nach laudabant ist entweder dei oder omnes einzuschalten' Ebert; omnes <tunc milites> Simul laudabant <dei> nomen *Strecker*.

Die Strophen 37—43 stehen auch in der Hft 561 saec. X/XI (S) f. 162, nach der Prosa-Legende (s. Acta Sanctorum Boll., 21. Sept. VI p. 136 f.).

- 37 Ad barbarórum pervénit fama exércitum,
quod Placidás contra éos iret in prélium
bellator mágnus, et ómnes in fugam vèrsi sunt;
et Pannónie fines sic liberáti sunt.
Eustasiús est revèrsus cum magno gáudio.

1 exercitus V (2 quod tilgte Zarncke, Ebert stellte Placidus nach eos) 3 fuga V 3 conversi V 4 pannonie V 4 liberate S 5 Eustachius S hier und sonst immer

- 38 Adrianus César efféctus exiuit óbviám
Eustasió reverténti tunc cum victória.
Dum diis suis in témplo offerret victimas
et adoráret cum ómni simul militiá,
magister militum sprévit cum suis ídola.

3 offeret V 4 milicis V

- 39 Tyrannus dixit ad eum: 'Accede, immola'.
Ille respondit: 'In istis non est divinitas.
nos deam cólimus vérum, qui fecit ómnia,
qui nos post tántam letári fecit tristíciám,
per quem sperámus etérna habere gáudia.

1 tyrannus V 2 respondit ille et dixit in istis V; vgl. 30, 3; 35, 4 und besonders 22, 4 5 habere eterna V

- 40 Adriánus crudélis ira replétus est;
precepit mágnus leónem eis dimítttere.
Cepit béstia pédes sanctorum língere.
Imperátor leónem iussit occidere

- et bovem éreum iússit igni succénderé,
 2 cepit V leonem magnum S 3 bestie V 5 ignis V
- 41 Dum illi éreum bóvem igni succénderent,
 Eustasiús supplicávit ad deum táliter:
 'Domine déus, quod pósco, tu mihi tribue:
 nemo iam córpora nóstra possit dividere;
 sed sub úno sepúlti cubemus céspite.
 1 ugnis V 2 anplicavit V 3 subono V 5 cubemus Dümmler,
 cupemus V, cupinus S
- 42 'Adhuc te, réx angelórum, peto suppliciter:
 tuum nómen quicúmque per nos petierit,
 exaudi préces eórum, pater piissime,
 ut liberáti a mális vivant feliciter'.
 Vox resonávit de celo sic: 'Exauditus es'.
 1 anglorum Strecker 1 suppliciter S 1/2 in V und S folgt nach
 suppliciter. nemo (ne V) iam corpora nostra possit dividere (= 41, 4).
 Tuum; diese Worte tilgte Zarncke nach 42, 4: feliciter folgt in S
 42, 5 Vox; aber in V folgt als neue Strophe:
 42^b Deus qui humiles sublimas omnium dominus
 celorum possides thronum et fides (vides Dümmler) abyssum,
 qui lamentantes et flentes elisors (elisos Dümmler) elevas,
 ad te clamantium preces digna suscipere.
 Vox resonavit de celo sic exauditus es.
 Diese Zeilen 42^b 1—4 für welche der Prosatext kein Zeugnis gibt, hat
 Gustav Roethe als falsche Zudichtung erkannt (Zeitschrift f. d. Alt.
 26, 1882, S. 98). Einen weiteren Beweis geben der falsche Bau der
 Zeile Deus etc. und die falschen Reime der Strophe; s. S. 253 ff.
- 43 Tunc toti quattuor missi in bovem éreum
 consummavérunt in bóno suum martírium
 et meruérunt habére Christi consórcium;
 et in úno sunt omnes sepulti tímulo,
 ubi sémper in múltis florent virtútibus. Amen.
 2 in bove Roethe Zft 26, 98 und Monverdi p. 406 4 omnes S,
 tamen V 5 in multis fehlt in V 5 Amen fehlt in S

Der Zellenbau des Placidus-Rythmus.

Ich habe die Gestaltung des Sagenstoffes und den sprachlichen Ausdruck in diesem Rythmus sehr gelobt. Das gleiche Lob verdient die dichterische Form. Die Zeilenform ist selbständig und geschmackvoll und mit Sorgfalt durchgeführt. Nirgends sonst habe ich diese Zeilenart gefunden und, da wir sie nur aus dem Text selbst festsetzen können, müssen wir sie um so sorgfältiger prüfen.

Dümmeler hatte wenig Sinn für Metrik und Rythmik¹⁾, wenigstens 1879, wo er über die Form des Rythmus in der Zft f. d. Alt. 23 S. 263 notirte: 'die Strophen bestehen aus je 5 Zeilen in einem trochäischen Rythmus, die in der Regel 13—14 Silben zählen'.

Adolf Ebert hat dann bei den Vorarbeiten für seine mittelalterliche Literaturgeschichte auch diesen Rythmus untersucht und in der Zeitschrift f. d. Alterthum 24 (1880) S. 148/9 darüber gesprochen. Er handelt zunächst: 'über den Vers, der von dem Herausgeber nicht richtig bestimmt worden ist. Seine Erkenntnis bot allerdings außerordentliche Schwierigkeiten dar, die in seiner eigenthümlichen Bildung ruhten. Erst nach manchen Fehlgriffen gelang es mir, ihn sicher zu bestimmen'.

Das Schema des Verses ist, wenn wir die Senkungen durch das Zeichen der Kürze, die Hebungen durch das der Länge ausdrücken, das folgende: $\cup - \cup - \cup - \cup - \cup$ | $\cup - \cup - \cup - \cup - \cup$ Als Beispiel möge dienen:

Placidus fuit dictus | magister militum

Ascendit cervus in summum | saxorum verticem,

indem ich zwei Verse gewählt habe, in denen keine schwebende Betonung stattfindet, die sonst hier im Verseingang, wie nach der Caesur sehr gewöhnlich ist. Der Eigennamen Placidus hat in dem Gedicht durchaus die angezeigte griechische Betonung, wie denn diese auch sonst hier bei Eigennamen selbst in auffallender Weise sich findet (so stets Égyptus. Es ist dies recht bemerkenswerth).

Die Hauptschwierigkeit für die Constitution des Verses und damit auch des Textes lag in der besondern Eigenthümlichkeit, daß an der Stelle der dritten Senkung eine Doppelsenkung sich finden kann, ja sogar ganz gewöhnlich sich findet. Aber sehr zu beachten ist, daß, obgleich in den beiden ersten Füßen (wenn ich der Kürze halber mich dieses Ausdrucks bedienen darf) schwebende Betonung stattfinden kann, doch dies im zweiten Fuß vermieden wird, sobald im dritten eine Doppelsenkung er-

1) Bei meinem ersten Schritt in das neue Gebiet (Radwin's Theophilus 1873 S. 89 = Ges. Abh. I 96) war ich nicht eben zart gegen die Monumentenherrn aufgetreten; aber ich habe von Seiten Dümmlers, Waitzens und Wattenbachs stets Freundlichkeit und sachliche Förderung gefunden; ja ich glaube, sie haben durch den Einfluß meiner Arbeiten sich dazu bringen lassen, bei der Herausgabe mittellateinischer Gedichte auch um die Formen sich zu kümmern und zuletzt meinen Freund Traube sich als Gehilfen zu holen.

— — — — — Die erste Halbzeile schließt stets trochäisch und besteht etwa 13 Mal aus 7 Silben zu — — — — —. Die übrigen Zeilen schließen mit — — — — —, welchen 2 oder 3 Silben vorangehen, so daß entstehen 76 Siebensilber zu — — — — — *abundantia dives*, 32 Achtsilber zu — — — — — *sūmite modicum cibum* und 90 Achtsilber zu — — — — — in *ipsis finibus erat*. Vielleicht liegt eine Nachahmung des Paroemiacus zu Grunde, bei welcher nur das letzte Paar von unbetonten Silben festgehalten wurde'.

Vor Strecker's neuer Ausgabe des Textes, Rythmi S. 593, las ich nur die Note: 'Schema 7 auf 8 — — + 6 — —', sonst kein Wort, nichts über Ebert's oder meine weiteren Bemerkungen.

Nun ist aber die hier angewendete Zeilenart wirklich merkwürdig, einmal wegen der wechselnden Silbenzahl der Zeilen, dann wegen der von Ebert und von mir behaupteten Thatsache, daß vor der letzten Accenthebung sehr oft 2 unbetonte Silben stünden statt 1. Diese beiden Thatsachen verletzen die gewöhnlichen Regeln der rythmischen Dichtkunst, wonach die sich entsprechenden Zeilen gleich viele Silben und die gleichen Schlußcadenzen haben sollen, aber auf gleichen Tonfall vor dem Schlusse, d. h. auf Accentfüße nicht geachtet wird.

Die erste Thatsache ist hier ja unbestreitbar und auch von Strecker notirt. Es zählen 78 Zeilen sieben Silben, und 136 acht Silben.

Die andere Thatsache erwähnt Strecker nicht; er scheint sie also für nicht richtig oder für recht zweifelhaft gehalten zu haben. Nun hat Ebert gesagt, daß vor der letzten Accenthebung 2 Senkungen stehen könnten, ja daß sie ganz gewöhnlich da stünden. Ich hatte genauer gesagt, daß etwa 18 Zeilen mit dem Tonfall — — — — — schlossen, also vor der letzten Hebung nur eine Senkung hätten, daß aber die übrigen, also gut 198 Zeilen mit dem Tonfall — — — — — schlossen.

Dieser Wechsel war ja auffallend und machte die ganze Beobachtung verdächtig und fast werthlos. Als ich, durch Strecker's Schweigen gereizt, jetzt die Frage von Neuem untersuchte, gelang es mir zu meiner Freude zu erkennen, daß die 215 Zeilen nicht bald so, bald anders schließen, sondern daß sie alle ein und dieselbe Schlussecadenz haben, nemlich — — — — — *magnus venator*.

Das muß natürlich nachgewiesen werden und besonders auch, weshalb früher weder Ebert noch ich die allgemeine Giltigkeit dieser Schlussecadenz erkannt haben.

Ich schicke voraus, daß ich keine schwebende Betonung kenne; die Wörter werden hier im Rythmus genau so betont, wie beim gewöhnlichen Sprechen in der Prosa.

Die möglichen Fälle sind meistens sicher und einfach. Etwa 72 Zeilen schließen mit einem zweisilbigen Worte: *Et unum candidum nimis inmensa Caesaris facta baptizata est uxor.* Etwa 102 Zeilen schließen mit einem dreisilbigen Worte (oder Wortgruppe): *Dum esset magnus venator aspexit grandem a longe. Per quem speramus aeterna post hec reversus ad montem. Ad sacerdotem perrexit vicinorum non valens.* Mit einem Worte von 5 Silben schließen die 2 Zeilen: 16,3 *adhuc et consolatores* und 19,1 *dum ibi commoraretur.* Das sind zusammen etwa 176 sichere Schlüsse.

Es bleiben die Zeilen, welche mit paroxytonem viersilbigem Worte (oder Wortgruppe) wie *liberatus* (*dum putaret*) oder mit 2 zweisilbigen Wörtern wie *fnit dictus* schließen. Hier treten einige Freiheiten oder Schwankungen der lateinischen Pronuntiation hervor, und deshalb sind es welche von diesen Zeilen, die Ebert oder mich früher irren oder schwanken machten.

Die paroxytonen viersilbigen Wörter können auf der 1. Silbe Nebenaccent bekommen, wie *homo liberatus*. Aber die beiden ersten Silben können auch schwach betont werden, aber nur, wenn ihnen eine betonte Silbe vorangeht. Das ist aber nicht so leicht möglich, da die lateinische Sprache eine barytone ist, also die Endsilben nicht betont. Jener Fall, daß die beiden ersten Silben eines Wortes wie *liberatus* schwach betont gesprochen werden, tritt also nur ein, wenn erstens ein einsilbiges Wort vorangeht, wie in 42,1 *adhuc te rex angelorum*; die Fälle der Art sind hier: 3,3 *Placidus dum perpensaret* 5,5 *ipse te ammonabit* 13,3 *et alter est liberatus* 23,2 *sed ipsi non agnoscabant* 25,3 *ceperunt se osculari* = 32,5. Das sind 7 klare Fälle.

Zweitens kann vor das viersilbige Wort eine durch Nebenaccent zu betonende Endsilbe gestellt werden, also die Schlußsilbe eines proparoxytonen Wortes, wie in *iuvenis dum sumus*. Dazu werden hier besonders die proparoxytonen Eigennamen verwendet. Die Fälle sind hier: 4,1 *Placidus dum stupendo* 5,1 *Placidus tremefactus* 7,5 *sed postea coronabo* (darnach habe ich 1,3 corrigirt: *qui antea quam de regno*) 11,1 *Eustasius vix evadens* 13,5 *invicem nescientes* 14,1 *Eustasius dum putaret* 18,5 *pauperibus tribuebat* 19,2 *exercitus barbarorum* 19,5 *Placidum non habebat* 20,1 *Placidus qui magister* 27,1 *Eustasius roboratus* 37,5 *Eustasius est reversus* 38,2 *Eustasio revertenti* 41,2 *Eustasius subplicavit.* Ich glaube, daß, wie die 176 Schlüsse mit Wörtern von 2 oder 3 Silben, so auch diese 22 Schlüsse mit Schlußwörtern von 4 Silben die Prüfung bestehen werden.

Die übrigen Schlüsse sind der Art, daß dem zweisilbigen Schlußwort ein anderes zweisilbiges Wort vorangeht, wie in: nisi tu mihi deus. Dieses vorletzte zweisilbige Wort muß also zwei Senkungen enthalten und von der aussprechenden Zunge übersprungen werden. Das widerspricht der ausgebildeten mittellateinischen Rythmik, wo jedes zweisilbige Wort einen Paroxytonon mit sich bringt. Deshalb haben früher Andere und ich besonders in diesen Zeilen den Schluß —v, —v angenommen. Allein ich habe gelernt, daß das in der alten Zeit doch möglich war. Ein Zeitgenossin unseres Dichters, die Dhuoda, ist es gewesen, bei der die Thatsachen mir die Überzeugung aufzwangen, daß in der älteren mittellateinischen Dichtung hie und da zweisilbige Wörter als 2 Senkungen nur schwach betont gesprochen wurden. Diese Erkenntnis habe ich dargelegt in der Arbeit 'ein Merowinger Rythmus über Fortunat' in diesen Nachrichten 1908 S. 64 und habe in der Arbeit 'Spanisches' (ebendasselbst 1913 S. 155 und sonst) damit gerechnet.

Auch hier muß dem kritischen zweisilbige Worte eine Accenthebung vorangehen; darnach ergeben auch hier sich die Unterarten:

16, 1 ipse Jób cērtē nūnquam· 17, 3 nisi tū mīhī dēus· 23, 3 rogavit ad sūam eos ut domum pergerent; aber da ad suam zu pergerent, eos zu rogavit gehört, so ist wohl mit Ebert zu stellen: rogavit eos, ad sūam ut domum pērgerent 31, 5 Et quando tē lēō tūlit, me lopus rapuit (lēō ist hart und Eberts Umstellung lēō tē tūlit leicht möglich. Doch te ist durch den Gegensatz zu me stark betont und bleibt es, und leichter ist es, die Tonsilbe le unmittelbar neben té zu kürzen, als das betonte te die 2. Senkung bilden zu lassen, wie ich Ges. Abhandlungen I S. 122 und besonders S. 269/272 (364) dargelegt habe).

Öfter bildet die mit Nebenaccent belegte letzte Silbe eines Proparoxytonon die nothwendige Hebung vor dem unbetonten zweisilbigen Worte: 1, 1 Placidās fūit dictus· 22, 1 Eustasiūs ēos vīdens· 23, 1 Eustasiūs enī ipso· 34, 1 Theupistēn tūā cōniux· 37, 2 quod Placidās cōntrā eos; hebräisch voll betont ist die betreffende Endsilbe in: 4, 4 Iēsūs ēgō nēscis.

Zu derselben Art gehört: 31, 4 nam recolō cūm nōs pāter.

Ich hoffe, auch bei der Erklärung dieser letzten 11 Schlüsse Zustimmung zu finden.

Der Dichter hat also die erste Halbzeile seiner Langzeilen so geschlossen, daß die 5. und die 2. Silbe vor dem Schlusse mit einer Accenthebung gefüllt wurden. Deshalb hielt ich mich für berechtigt, die in Strecker's Text dieser Regel widersprechenden Zeilen

zu ändern, wobei ich in der Regel mich auf andere Anzeichen einer Verderbnis des Textes stützen konnte. Es waren folgende Zeilen bei Strecker: 1, 3 *qui antequam de regno* 4, 3 *Placidus* (o) *Placidus* 5, 3 *dic, domine, quid mihi* 15, 1 *egressus tum de aqua* 19, 3 *delere et predare* 24, 2 *adsimulare cernunt* 25, 1 *dum diligenter eius* 26, 3 *argentum atque aurum* 31, 1 *insiluit ad collum* 36, 5 *simul laudabant* (dei) 40, 2 *precepit leonem magnum* 42, 1 *adhuc te rex anglorum*. Die Zeile 42^b, 1 *deus qui humiles sublimas* ist wirklich gefälscht und braucht nicht gebessert zu werden.

Ebert sagte (Zft 24 S. 149) zu Str. 7, 5 *sed postea coronabo*: 'in postea ist das e zu verschleifen, wie überhaupt Verschleifung in dem Gedichte nicht gerade selten ist, so gewöhnlich im Namen Eustasius'. Darnach hat Strecker S. 593 bemerkt 'Synizesis passim'. Im Gegentheil; ich finde fast keine Synizeze in dem Gedichte; nur die Sechasilber: 18, 4 *de suo officio* und 19, 1 *per annos duodecim*; dann 38, 1 das harte: *Adrianus César effectus*. Deutet das einsilbige eu statt eo (in Theupist.) auf Langobardenland?

Die Langzeile dieses Gedichtes ist also zusammengesetzt aus 2 Kurzzeilen, deren erste 7 oder 8 Silben zählt und mit dem Accentfall — — — — — schließt, während die zweite Kurzzeile 6 Silben zählt und mit Proparoxytonon schließt. An dieser Langzeile ist auffallend, daß die beiden Kurzzeilen so ungleich sind: 7 oder meistens 8 Silben mit dem schweren sinkendem Tonfall gegen 6 Silben mit dem leichten steigenden Tonfall. Das wäre am leichtesten zu verstehen, wenn eine bekannte quantitirend gebaute Zeile vorläge, die hier rythmisch nachgeahmt wäre. Aber ich kann absolut keine solche finden.

So müssen wir die einzelnen Kurzzeilen betrachten. Die rythmische Zeile zu 6 — — — — — ist häufig und kommt schon in alter Zeit vor, wohl meist im Alexandriner 6 — — — — — + 6 — — — — —, wo der Asklepiadeer 'Maecenas atavis + edite regibus' das quantitirte Muster ist.

In der ersten Kurzzeile sind die letzten 5 Silben fest mit der Kadenz — — — — —; diesen 5 Silben gehen oft 2, öfter 3 Silben voran, deren Tonfall absolut frei gegeben ist. Eine so wechselnde Basis der Zeile ist in der rythmischen Dichtung wohl unerhört. Fragen wir nach einem quantitirten Muster dieser Kurzzeile, so muß ich wieder bekennen, daß ich keines finden kann. Der Wechsel von 2 zu 3 Silben im Anfang und das weite Hineingreifen des Schlusses mit den sicheren 2 Senkungen lassen an ein anapaestisches oder daktylisches Vorbild denken, das mit — — — — — oder — — — — — begonnen und mit — — — — — geschlossen hätte. Allein das Gedicht (Bährens IV p. 189) *Cum sua cornua Luna* enthält

reine Daktylen, zählt also stets 8, nie 7 Silben in der Zeile. Die Paroemiaci oder zweiten Hexametertheile, wie Prudentius Cathem. X: *Deus ignee fons animarum*; Auson XV 19 *Modulamini nenia tristi*, Martianus 123 *Caput artibus inclita virgo*, Boetius Cons. II 5 *Felix nimium prior aetas* und III 5 *Qui se volet esse potentem*; dann die Gedichte bei Bährens IV 220 *Rerum cui summa potestas*, 224 *Velamus fronde per urbem*, 230 *Dictis exarsit in iras* bauen alle den Schluß, wie den des Hexameters¹⁾, d. h. sie setzen alle vor die letzte Hebung 2 Kürzen; im Anfange setzen sie meistens 1 Spondeus, nicht oft 2 Spondeen hintereinander; so zählen sie meistens 9 Silben, oft 10 und nur selten 8 Silben:

vivum simul ac moribundum; lacrimas suspendite matres.

deus ignee fons animarum.

umbras altissima pinus.

Wenn diese Zeile unser Dichter hätte rhythmisch nachahmen wollen, wie hätte er die Silbenzahl der Vorlage so verändern können? In dieser Hinsicht muß ich also meine Rathlosigkeit bekennen.

Lateinischer Reim mit den drei Vokalen: a + (e = i) + (o = u).

Vom Reim im Placidus-Rythmus hatte Ebert 1880 (Geschichte der Literatur II S. 328) bemerkt '5 Verse bilden eine Strophe; der Reim findet sich öfters, aber ganz willkürlich und regellos'. Ich hatte 1882 (Ges. Abh. I 228) notirt: '44 Strophen zu 5 Zeilen mit einsilbiger Assonanz in 3—5 Zeilen'. 1914 hat Strecker (Rythmi S. 593) notirt: 'Assonantia vel concentus syllabarum exeuntium frequens velut str. 7, 8, 11'.

Als ich in den Weihnachtsferien 1914/5 diesen Rythmus von Neuem untersuchte, fiel mir auf, daß die mit a reimenden Strophen (8 17 26 38 und 39) sämtliche 5 Zeilen mit a schließen; ähnlich schließen die Strophen 3 25 30 33 40 und 41 alle 5 Zeilen mit e, die 11. Strophe die 5 Zeilen mit i und die 7. Strophe die 5 Zeilen mit u. Also 13 Strophen sind nach strenger Art regelmäßig gereimt.

In den übrigen 30 Strophen gingen in den letzten Silben die Vocale durcheinander, so in Str. 1: *um o o us o*, in Str. 4: *et er is e e*. Nun sah ich, daß in keiner dieser Strophen in der letzten Silbe ein a auftritt. Das ließ doch auf irgend eine Gesetzmäßig-

1) Prudentius schließt oft mit einem Worte von 4 oder 5 Silben oder mit *tägō corpus*, die andern Gedichte nicht. Aber das beweist nicht, daß er die Verse nicht als Hexametertheile ansah; denn er erlaubt sich dieselben Freiheiten in den Hexametern.

keit in dem scheinbar wirren Gemische schließen. Damit war ich auf den Weg gerathen, der mich rasch zum Ende führte, nemlich zu der Erkenntnis einer ganz neuen Reimregel. Sie lautet: die 5 Zeilen jeder Strophe werden mit denselben Reim geschlossen; doch gilt im Reim $e = i$ und $o = u$, während a nur mit a reimt.

Die Ausnahmen sind sehr wenige: 14, 2; 15, 4/5 und 28, 2. Diese werde ich später besprechen. Zuerst will ich das Gesetz selbst feststellen und das, weil es zum ersten Mal geschieht, etwas ausführlicher als unbedingt nothwendig ist.

Ich sage 'Reim'. Ich sollte 'Assonanz' sagen; denn stets kommt es nur auf den Vokal an, nicht darauf, was für Consonanten dem Vocale folgen (m, r, s, t, ns, nt, st).

Der Reim auf a vereint sich mit keinem andern; er allein schließt, wie notirt, die je 5 Zeilen der 5 Strophen: 8. 17. 26. 38. 39. In der vorletzten Silbe steht meistens der Vocal i .

Mit e allein reimen 6 Strophen: 3. 25. 30. 33. 40. 41. Natürlich ist $ae = e$; so 25 *militie*.

Mit i allein schließt nur die 11. Strophe.

Mit o allein schließt keine Strophe ihre 5 Zeilen.

Mit u (um) allein schließen die 5 Zeilen der 7. Strophe.

Es bleiben 2 Arten von Strophen: erstens die 19 (20) Strophen, in deren 5 Reimen nur e und i gemischt sind, zweitens die 8 (10) Strophen, in deren 5 Reimen nur o und u gemischt sind:

$e = i$: Strophe 4: *et er is re re.* 5: *it est re em re.*
 6: *est est is ne te.* 10: *it it e it et.* 12: *it it et is it.*
 16: *est est it ri ent.* 19: *im e er es re.* 20: *e te it est est.*
 21: *es ent re ti i.* 22: *it em ne ti ne.* 23: *es em ent re is.*
 24: *ent em er is est.* 27: *ni o es i e.* 29: *es e i es em.*
 31: *er re es et it.* 32: *ent re est i re.* 35: *ge is e is ens.*
 36: *es i re. mi.* 42: *er it me er es.*

In der 15. Strophe schließen die 3 ersten Zeilen mit: *corruit, traere und plangere*; diese gehören also zur Reimklasse: $e = i$. Allein die 4. und 5. Zeile schließen: *qui desolatus sum und vite solacium*.

$o = u$: Strophe 1: *um o o us no.* 2: *us um um o us.*
 9: *um os o us o.* 13: *os um us us o.* 18: *o us um o us.*
 34: *3 × sum, us, o.* 37: *um um sunt sunt o.* 43: *um um um lo us.*

In Strophe 14 schließen die Zeilen 1, 3—5 mit: *os to, um um*; aber die 2. Zeile lautet: *cogitabat iactare se mox in flumine*. Es ist wahr, auch 11, 5 lautet *ad ripam pervenit fluminis*. Aber ich glaube, daß 14, 2 sicher zu ändern ist 'ae mox in fluvio'.

Auch die Acta Boll. gebrauchen hier das Wort 'fluvius'. Die 28. Strophe schließt die Zeilen 1, dann 3—5 mit o o sunt ro; aber die 2. Zeile lautet: qui aliquando uxorem tulit Eustasii. Ich glaube, daß 'tulit Eustasio' zu schreiben ist. So steht 10,4 eam abstulit und 34,2 que aliquando in navi tibi subblata sum und 34,5 me rapnit tibi.

Betrachten wir nun die nach der 4. Zeile der 42. Strophe in der Veroneser Hft stehende Strophe 'Deus qui humiles', so ergibt sich, daß der Fabrikator dieser Strophe die Reimgesetze des Placidus-Rhythmus nicht gekannt hat. Denn er schließt die 5 Zeilen mit: dominus, abyssum, elevas, suscipere und es. Dadurch ist die Unechtheit der Strophe am sichersten bewiesen.

Also: von den 43 Strophen des Placidus-Rhythmus schließen in 13 Strophen die sämtlichen 5 Zeilen jeder Strophe mit demselben Vocal, entweder mit a oder mit e oder mit i oder mit u. Anderseits finden sich in den 95 Schlußsilben von 19 Strophen nur die Vocale e und i in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder o oder u; wiederum in den 50 Zeilenschlüssen von 10 Strophen finden sich nur die Vocale o und u in bunter Mischung, ohne Beimischung von a oder e oder i.

Nur die 15. Strophe verletzt das Reimgesetz dieses Rhythmus: ihre ersten 3 Zeilen reimen mit e oder i, ihre 4. und 5. Zeile mit u. Es ist wahr, diese beiden mit u reimenden Zeilen beginnen die Rede, welche den Höhe- und Wendepunkt des Gedichtes, das schwerste Unglück des Placidus, hervorheben soll: allein ein solcher ästhetischer Grund kann doch kaum die auffällige Verletzung der Reimregel entschuldigen.

Ich hoffe, daß ich den Satz bewiesen habe: dem Dichter des Placidus-Rhythmus sind einerseits die dumpfen Vocale o und u, anderseits die hellen Vocale e und i so nahe verwandt, daß er im Reimgefüge o = u und e = i gebraucht.

(Geschichtliches) Die nachgewiesene Thatsache, daß im Reim e = i und o = u gebraucht worden ist, kann für andere Untersuchungen wichtig werden. Sie hat nur sehr wenig zu thun mit dem sogenannten Vulgärlatein. In der prinziplosen scheußlichen Merowinger Orthographie mögen diese beiden Vokalgruppen am häufigsten vertauscht sein. Doch verletzen dort diese Vertauschungen von o und u, von e und i fast immer die grammatischen Regeln; aber im Placidus-Rhythmus stehen die gemischten Endungen: e und i, em und im, es und is, et und it, dann: o und um, os und us, immer an grammatisch richtigen Stellen. Auch

sonst ist dies Reimgebiet von den vielen andern Monstra jener Orthographie nicht inficirt.

Ich will andere Gedichte hier zusammenstellen, in deren Reim ich ebenfalls die Vokale *e* mit *i* und *o* mit *u* vertauscht fand.

Schon 1905 habe ich (Ges. Abhandlungen II S. 280) wegen des rythmischen und gereimten Schlusses den Erlaß der 8. Synode zu Toledo vom Jahre 653 abgedruckt und darin den Satz:

quam itaque ob rem in proprietatis illa conantur redigere *sine*
 quae pro solo constat illos imperiali percepisse fastigio,
 aut quo libitu in iuris proprii collocant *autro*
 quod publicae utilitatis acquisitum esse constat obtentu?

Dazu habe ich dort bemerkt: Schon in diesen Zeiten kommt vor, was noch die *Ars Tibini* (eines Deutschen saec. 14/15; bei Mari, *Trattati medievali di ritmica latina*, Milano 1899 p. 100) lehrt: 'multe sunt consonantes et etiam vocales, que inter se aliquantuliter consonant, et ergo una, tempore necessitatis, potest poni pro altera in rithmo, ut sunt *e* et *i*, similiter *o* et *u* inter vocales; similiter inter consonantes *b* et *p*, *d* et *t*, *s* et *x*, *h* et *a*'. Der Schluß muß wohl heißen: *ha et a*.

(Fortunat) Vor 576 hat Fortunat eine übereilte Bischofswahl geschildert, halb ernst halb spöttisch. Das Gedicht (l 16) ist ein ABCdar und besteht aus 23 quantitierend gebauten ambrosianischen Strophen. Ich habe schon öfter notirt, daß von den 4 Kurzzeilen der ambr. Strophen je die 1. und 2., die 3. und 4. enger zusammen gehören, also die Strophe aus 2 Zeilenpaaren besteht, zwischen denen eine Sinnespause eintritt. Deshalb wurden die ambrosianischen Strophen in der alten Zeit in Langzeilen geschrieben, wie ich sie, der Raumersparniß halber, hier drucken lasse. Die Richtigkeit meiner Gliederung bestätigt das Reimgefüge in diesem Gedichte des Fortunat. Gereimt sind alle Strophen, aber oft haben beide Zeilenpaare denselben Reim, oft hat jedes Paar besonderen Reim. Ich rechne deshalb durchaus nach Zeilenpaaren = Langzeilen; deren enthält das Gedicht also $23 \times 2 = 46$. Der Reim ist oft Assonanz, indem dem gleichen Vocal ungleiche Consonanten folgen: *munere: praedicet*.

Es reimen nun 11 Kurzzeilenpaare oder Langzeilen mit *a*, 10 mit *e*, 3 mit *i*, 1 mit *o* und 7 mit *u*: das sind 32. Aber nicht weniger als 10 sind nur dann gereimt, wenn *e = i* gilt. So 6^a und 6^b

Fucata res haec contigit, vitanda casto pectore,
 superstite ut praesumeret, post fata quod vix debuit.
 Ebenso steht es in 5^a, 7^a, 9^a, 10^a, 13^a, 19^a, 21^a, 22^b.

Dagegen ist $o = u$ gebraucht in den 3 Zeilen 2*, 16* und 16*:
 Bilinguis ore callido crimem fovebat invidum.

Quem vix putabat redditum, praeventa voto prospero;
 res mira quando cernitur, solet stupere visio.

Unter den 46 Langzeilen fehlt nur 1 einer einzigen der Reim,
 in 19*:

Tantum nec ante praemium plebi fuit, cum factus est.

(Fortunat II 6) Der berühmte Kirchenhymnus des Fortunat 'Vexilla regis prodeunt' besteht ebenfalls aus (8) quantitirend gebanten ambrosianischen Strophen. Auch hier herrscht durchaus der Reim. Die 4 Kurzzeilen der 2., 3. und 6. Strophe sind (mit a, e, i) gereimt. Daß auch hier Paare anzunehmen sind, ergibt sich aus der Thatsache, daß auch die übrigen 5 Strophen reimen, daß aber hier stets die 1. und 2. Kurzzeile einen andern Reim haben als die 3. und 4. Dabei gelten die gewöhnlichen Reimregeln und meine besondere ist nur 1 Mal zu Hilfe zu rufen in:

4 Impleta sunt quae concinit David fideli carmine.

(Fortunat II, 1 Pange lingua) Der andere, ebenso berühmte und in denselben Jahren (569—576) gedichtete Kreuz-Hymnus des Fortunat ist in Strophen von je 3 trochäischen Septenaren geschrieben. Reim findet sich oft; aber so oft auch nicht, daß Sicherheit fehlt.

Fortunat's Prosa ist viel gekünstelter als seine Dichtungen, besonders in seinen Briefen. Die Sinnespausen sind nicht nur durch den rythmischen Schluß geziert, sondern auch durch den Reim. Auch hier kommt der von mir behauptete Gleichwerth von $e = i$ und $o = u$ zum Vorschein; z. B. Seite 49, 8 (bei Leo): Vere dico, non est illud cor carneum, ubi vestrae animae non recipitur miranda dulcedo, sed est marmore durior, si tantae caritatis non amplectitur blandimentum. nam quis de te tam congrua praedicet, quam mens vere sancta deposcit? p. 50, 15 Quis . . . quamvis summo nobilitatis descendat de culmine, cum te sic respicit supplicem, non se tuis vestigiis in terra provolutus extendit? p. 230, 26 nec fuerat plenus homo, si non sensisset et tumulum, nec deus crederetur, nisi surgeret de sepulchro.

Die Gedichte des Fortunat sind für mich bis jetzt das älteste Stück, welches im Reim e mit i und o mit u vertauscht. Fortunat schrieb später hauptsächlich in Poitiers, war aber hauptsächlich in Oberitalien (Treviso, Ravenna) unterrichtet. Der Placidus-Rythmus ist in 2 Handschriften erhalten, einer des 9. Jahrhunderts in Verona, einer andern in S. Gallen befindlichen.

Wo er gedichtet ist, dafür gibt es vielleicht ein Zeichen. Placidus schützt das Reich gegen einbrechende Feinde. In dem griechischen und lateinischen Texte der ausführlichen Sage wird dabei nur der Fluß Hydraspes genannt. Anders im Rythmus: 19, 2 *Exercitus barbarorum fines Pannonie...predare cepit crudeliter.* 27, 2 *Eustasius adpropinquare ad fines cepit Pannonie* und endlich 37, 4 *Pannonie fines sic liberati sunt.* Veranlassung gab dem Dichter die von ihm benützte kurze Fassung der Sage, die von Placidus berichtet 'cum exercitu transivit Danubium et occupavit provincias multas'. Immerhin hat erst der Dichter Pannonien genannt. Derselbe könnte also wohl im östlichen Oberitalien gedichtet haben.

Einige belehrenden Beispiele der dargelegten Reimart bringt der 1. Band der *Poetae latini aevi Carolini* (1880). Die Gedichte des Paulus Diaconus hat Neff 1908 neu gedruckt. Darunter ist eine Zuschrift seines Kollegen Petrus Grammaticus 'Nos dicamus' und die Antwort des Paulus 'Sensi cuius' (*Poetae* k. I 48/50, Neff p. 60 und 64). Ich habe (*Ges. Abh.* II 388 und *Hymnen des Hilarius*, 1909 S. 431) den Parallelismus beider Gedichte notirt: beide bestehen aus 12 Strophen von je 3 Fünfzehsilbern (8—v+7—); beide meiden in den Kurzzeilen zu 8—v den Taktwechsel; beide gliedern die 12 Strophen in 4 Gruppen zu je 3 Strophen: aber in einem Punkte sind die 2 Gedichte stark verschieden: im Reim. Bei Petrus klingen meistens 2 von den 3 Zeilen zusammen, aber weiter kommt er nicht. Bei Paulus dagegen ist, wenn man *o = u* und *e = i* setzt, nur die 3. Strophe nicht gereimt (am, am, (or) or); dagegen reimen oder assonieren die übrigen 11 Strophen in allen 3 Zeilen: 3 mit a, 2 mit e, 2 mit i und 1 mit o; dagegen 3 benützen die von mir nachgewiesene Freiheit, indem sie *o = u* setzen: 2 *us o us*; 5 *o um us*; 12 *us o o*.

Im Jahre 763 hat Paulus Diaconus das chronologische Gedicht 'A principio saeculorum' verfaßt (*Poetae* I 35, bei Neff S. 9): ebenfalls 12 Strophen von je 3 Fünfzehsilbern. Der spröde Stoff hat vielleicht verursacht, daß die Reimform nachlässiger ist; 3 Strophen sind fast ohne Reim: 1 *u a a*, 10 *o o a*, 12 *n e o*. Dagegen die übrigen 9 lassen sich nach der freien Regel zusammenfassen: Str. 5 reimt mit a, 2 mit e, 4 und 11 mit u; dann Str. 6 mit e/i und Str. 3, 7, 8 und 9 mit o/u.

In derselben Zeilen- und Strophen-Art hat Paulus Diaconus 2 grammatische Rythmen verfaßt (*Poetae* k. I 625, bei Neff S. 75): 'Adsunt quatuor', ABCdar von 23 Strophen, und 'Post has nectit', Akroastichon von noch 9—10 Strophen. Der Inhalt mit

vielen Citaten sträubt sich gegen die Reimfessel; so haben von den 25 Strophen 14 alle 3 Zeilen durch den gleichen Reim gebunden, während 10 nur 2 Zeilen binden; ebenso binden von den 9 Strophen 3 nur 2 Zeilen der Strophe durch denselben Reim.

Im Anhang zu den Gedichten des Paulus und Petrus hat Dümmler, *Poetae* I 79—82 (auch Dreves, *Analecta* 33, 188—190) zwei Gedichte gedruckt, welche ich genau zu prüfen bitte. Sie stehen auch in den 2 Handschriften des 9. Jahrhunderts beisammen, wie sie auch der Inhalt zusammen stellt.

1) *Alfabetum de bonis sacerdotibus* 'Ad perennis vitae fontem, 23 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8—v+7v—).

13 Strophen (1—3, 5—11, 15, 16, 18) reimen auf *a*; 10, 2 ist das handschriftliche 'aequaliter diligit' fälschlich von Dümmler umgestellt. 2 Strophen (4 und 14) reimen auf *u*. Also darf man gewiß erwarten, daß auch in den übrigen 8 Strophen alle 3 Zeilen gleich gereimt sind. Aber in Wirklichkeit reimen 3 Strophen auf *o* und *u*, und die übrigen 5 auf *e* und *i*: 12 *u u o*; 13 *u o u*; 17 *o u u*; dann: 19 *i i e*; 20 *i e i*; 21 *e e i*; 22 *e e i*; 23 *e i e*.

2) *Alfabetum de malis sacerdotibus*, 23 pseudosapphische Strophen, in denen 3 Senaren (5—v+7v—) ein Adonier (5—v) folgt. Die Adonier lasse ich zunächst bei Seite.

Von den dreizeiligen Strophen schließen 6 mit *a* und 5 mit *u*. Und die übrigen 12 Strophen? 5 schließen mit *o* und *u*, 7 schließen mit *e* und *i*: Str. 5 8 10 11 12 *und* Str. 1 6 13 15 18 20 21.

Die schließenden Adonier sind nicht ganz reimlos. Wie auch sonst hier und da, reimen die Adonier sich folgender Strophen; so hier: 1 *und* 2 *um*, 3—5 *i*, 6—8 *u*, 9—11 *i*, 12 *und* 13 *u*, 14—16 *e*; (17 *u* 18 *a*;) 19 *und* 20 *u*, 21—23 *i*.

Ich hoffe, daß hier auch der Ungläubigste die von mir behauptete Reimfreiheit als bewiesen anerkennen wird.

Einen ebenso zwingenden Beweis ergeben die in den *Poetae* kar. I S. 142—144 gedruckten 'Versus de destructione Aquilegiae numquam restaurandae: Ad flendos tuos, Aquilegia, cineres'. Es ist ebenfalls ein ABCdar von 23 pseudosapphischen Strophen, d. h. je 3 Senare und ein Adonier. Auch hier lasse ich vorerst die Adonier bei Seite. Die 3 Zeilen reimen oder assoniren in Str. 21 und 23 mit *e*; in 2 und 9 mit *i*; in 22 mit *o* und in 6 8 11 13 16 18 und 20 mit *u*: das sind 12 regelmäßig gereimte Strophen. Aber die 6 Strophen 1 3 4 12 14 *und* 19 reimen mit *e* und *i*, die 5 Strophen 5 7 10 15 *und* 17 reimen mit *o* und *u* in bunter Mischung. Damit ist wiederum meine Reimregel bewiesen.

Die Adonier sind in anderer Weise als in dem vorigen Rhythmus, aber in natürlicherer Weise mit dem Reim der Strophe, die sie schließen, verbunden; interessant daß zu 5 Strophen mit dem Reim *e/i* der Adonier mit *i* und nur zu einer (14) mit *e* und daß zu 4 Strophen mit dem Reim *o/u* der Adonier mit *u* reimt, daß endlich zu den 3 *u*-Reimen der 6. und der 16. Strophe der Adonier mit *o* reimt. Nur die 4 Strophen (13 15 22 und 23) haben Reim, der von dem des folgenden Adoniers durchaus verschieden ist.

Dies Gedicht steht unter den *dubia* des Paulinus von Aquileja. Doch habe ich in den Gedichten desselben diese Reimfreiheit sonst nicht gefunden. Aber ich habe in der Abhandlung (der Göttinger Gesellschaft der Wiss. von 1898, N. Folge II) 'Die Spaltung des Patriarchats Aquileja' S. 15 nachgewiesen, daß das Gedicht in seiner Zeit entstanden ist. Selbstverständlich ist endlich die wichtige Thatsache, daß dies Gedicht im östlichen Theile Oberitaliens entstanden ist.

In der alten Hymnendichtung ist Reim oder Assonanz sehr häufig. Von 4 Zeilen einer Strophe reimen sehr oft drei: doch es fehlt eben sehr oft der 4. Reim und damit die Sicherheit des Urtheils. In den *Analecta hymnica* Bd. 51 S. 197 hat z. B. der sehr alte quantitirende Hymnus 'Votiva cunctis orbita' 7 Zeilenpaare mit gewöhnlichem Reim; ist das übrige mit den Schlüssen 'spiritus' und 'lubricos' auch als voll gereimt anzusehen? Den dort S. 198 folgenden sehr alten quantitirenden Hymnus eröffnet das Zeilenpaar 'Bellator armis inclitus (1 Hft hat *inclitis*), Martinus, actu nobilis': unter den übrigen 15 Zeilenpaaren sind 9 regelmäßig gereimt, aber 3 reimen mit *et* und *it* oder *i* und *em*, 3 andere reimen mit *um* und *o*. Deckt diese 6 Reimpaare die von mir nachgewiesene Freiheit?

Am auffälligsten sind mir die Iren und Angelsachsen. Sie bringen eine Fülle von Reimen, oft von 2 oder 3 Silben und nehmen sich gern Freiheiten. Aber die von mir nachgewiesene Reimfreiheit scheinen sie kaum benützt zu haben. Der dem Columban zugeschriebene Hymnus (*Analecta hymnica* 51, 275) 'Altus prosator vetustus' bringt Reimreihen von 2 oder 4 oder 6 Zeilen; doch unter den 284 Kurzzeilen fand ich nur die 2 Paare (4, 11/12 und 8, 11/12):

Refugas veri luminis parasito praecipites.

Fornicarentur homines palam omnium oculis.

Unter den 586 Reimzeilen des Aethilwald (in Elfwald's *Aldhelm* zuletzt gedruckt) fand ich etwa 7 Paare, welche *is* und *us* reimen lassen; sonst nur II, 28 *trilicibus*: 29 *humeros* und III, 35 *omnipotens*: 36 *tenebris*.

Ich behandle nun einige Gedichte aus den von Strecker 1914 veröffentlichten *Rythmi aevi Merovingici et Carolini* (= *Poetae IV*, 2 S. 447—900). Hier sieht man ganz besonders: 'Practica est multiplex'. Ganz verschiedenartige Erscheinungen werden verständlich durch die Reimregel $e = i$ und $o = u$. Gleich die ersten Rythmen scheinen zuerst kaum zu lösende Schwierigkeiten zu bieten: doch wenn man den von mir gefundenen Leitfaden festhält, so kann man durch das Labyrinth den Weg sicher verfolgen.

Der Rythmus no XII 'Age deus causam meam' (früher gedruckt von Dümmler, *Rythmi eccles.* no 5, und von Blume, *Anal. hymn.* 33, 258) ist ein ABCdar von 23 Strophen. Jede Strophe enthält 3 oder 4 Zeilen, von denen jede 8 oder 9 Silben zählt und sinkend schließt. Strecker (S. 489) bemerkt 'Concentus quaeri videtur, haud raro bisyllabus est'. In Wirklichkeit schließen alle 23 Strophen mit zweisilbigem Reim (oder zweisilbiger Assonanz), jedoch mit der von mir nachgewiesenen Gleichheit von $o = u$ und $e = i$ sowohl in der letzten wie in der vorletzten Silbe. Dadurch wird die Fülle der Fälle fast verwirrend. Ich ordne zunächst nach dem Vocale der vorletzten Silbe. Jede dieser Gattungen gliedere ich dann nach dem Vocal der letzten Silbe. Fehler oder Ausnahme steckt nur in str. 7, 1.

a 10 Strophen haben in der vorletzten Silbe 'a'; $a + e$ haben str. 2: *pater trinitate pacem*. 3 *gloriare* (*gloriari*?) *natalem celebrare*. $a + i$ haben str. 9: 4 Zeilen mit *atis*, 14 vier Zeilen mit *asti*. 4 Strophen schließen mit $a + e/i$: str. (3?) 11 *asti antem asti parce*. 15: drei *asti* und 1 *sancte*. 17 *antem asti asti antes*. 19: drei Zeilen mit *asti* (und 1 mit *parce*?, denn die von Strecker getilgte Zeile 'Misericors et nobis parce' ist doch wohl richtig, weil dadurch der Imperativ herein gebracht wird, mit dem fast jede Strophe schließt). 2 Strophen schließen mit $a + o/u$: str. 4 *altum sanctos actu*; 23 *draco atum ato ator*.

e Drei Strophen haben in der vorletzten Silbe ein *e*: dazu hat in der letzten Silbe: a str. 1: *meam mea meam*; 20 hat *e*: *flentem entem else entes*; 22 hat $e + e/i$: 3 *entes* und 1 *entis*.

i i in der vorletzten Silbe wird verbunden mit e/i in der letzten: str. 7 (1. Zeile falsch: *iudica me*), *punisti Christe*; 13: 3 *isti* und 1 *iste*; 18: 3 *isti* und 1 *itte*.

e/i e/i in der vorletzten Silbe wird mit e/i in der letzten Silbe verbunden: str. 5: *iudicii miser feci*; 8 *venit requirit ovile concede*.

u in der vorletzten Silbe wird mit e in der letzten Silbe verbunden in str. 6: *cruce virtutem lucem*; mit o/u in der letzten Silbe: str. 16 *sepultum sepulchro vultum indultor*.

o/u o/u in der vorletzten Silbe wird verbunden in der letzten Silbe: mit a in str. 10 *inlustra demonstra angusta*; mit e in str. 12: *cruce onem onem molem*; mit e/i in str. 21: *index oris one ori*.

Diese Übersicht habe ich der erschöpfenden Sicherheit halber so gestaltet; aber sie scheint sehr umständlich zu sein. Für den Dichter selbst lag die Sache viel einfacher. Für ihn gab es 3 Reimlaute: den hellen e und i, den dunkeln o und u und den mittleren a. Für zweisilbigen Reim gab es also nur folgende Permutationen:

I: e/i + e/i (str. 5 7 8 13 18 20 22) e/i + o/u (0 \times) oder umgekehrt o/u + e/i (str. 6. 12. 21) e/i + a (str. 1) oder umgekehrt a + e/i (str. 2. 3. 9. 11. 14. 15. 17. 19).

II: o/u + o/u (str. 16) o/u + e/i (3 \times , s. I) o/u + a (str. 10) und umgekehrt a + o/u (str. 4 und 23).

III: a + a (0 \times) a + e/i (7 \times , s. I) a + o/u (2 \times , s. II).

Verlangen wir, daß jeder der 5 Vocale nur mit sich selbst Reim bilde, so können wir von den 23 Strophen des Gedichtes nur 7 gereimt nennen; geben wir aber zu, daß im Reim e = i und o = u gilt, so sind alle 23 Strophen zweisilbig gereimt.

Strecker no XV (Du Méril, *Poésies* 1854 p. 283; *Analecta* hymn. 23, S. 25) *De passione ac resurrectione domini* „Audite omnes gentes“. Ein ABCdar von 23 Strophen zu 4 Zeilen von je 7 (auch 6 oder 8 oder 9) Silben mit sinkendem Schluß.

Strecker sagt S. 501 von dem Reim dieses Gedichtes: *saepe bini aut plures versus unius strophae concentu ligantur bissylabo, rarius monosyllabo; neque assonantia non admittitur. aliquotiens et concentus et assonantia desunt*.

Der Dichter bindet offenbar je 2 Kurzzeilen durch Reim (Assonanz) zu 1 Langzeile (Reimpaar). Die 23 Strophen geben also 46 Langzeilen oder Reimpaare. Zunächst hat der Dichter sich Ausnahme gestattet, oder der Text ist verderbt. Denn in 6 Zeilenpaaren kann ich keinerlei Reimband erkennen: 8, 3/4 *gladium: absedit*; 10, 1/2 *posuerunt: corona*; 11, 1/2 *duobus: clavis*; 14, 1/2 *inimicis: nesciunt*; 16, 3/4 *calix: potest (iste | calix, si potest fieri?)*; 20, 1/2 *salvaret: tradere*. In dem letzten Fall genügte dem Dichter vielleicht der einsilbige Reim, wie sicher in 6, 3/4 *andum: endum*.

Alle übrigen 39 Reimpaare sind durch zweisilbigen Reim

(Assonanz) gebunden, wie in dem vorigen Rythmus no XII. Aber von diesen 39 Reimen beruhen 14 auf der von mir behaupteten Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$. Str. 4 *salvator: tradatur*; 15 *latus: salvator*; 21 *unctus: cunctos und sepultus: cunctos*; 23 *sepulchro: sursum*. 1 *Christi: estis*; 2 *clemens: exinanivit*; 6 *gentis: invidentes*; 7 *serpentis: stirpes*; 9 *dedit: tradidit*; (16 *iste: fieri?*); 17 *vinctum: festum*; 18 *fides: crudelis*; 19 *adimpleretur: dictum*; 22 *predixit: surrexit*.

Die handschriftliche Überlieferung von Strecker no XXIII (Analecta hymn. 23, 53) S. 521 'Qui de morte estis redempti' ist sehr verschieden. Es sind 16 Strophen von 6 Zeilen zu je 8 oder 9 Silben mit sinkendem Schlusse. Strecker bemerkte nur 'Assonantia frequens'. Ich glaube, daß bei der Prüfung und Festsetzung des Textes meine Reimfreiheit wichtig sein wird. Denn die 60 Zeilen von Str. 1—10 schließen mit *e* oder *i* in bunter Mischung; denn zu 4, 1 bietet statt *astra* 3, 1 *arce*; 6, 4—6 bietet *C* 3 Achtsilber, die mit *e* *es* und *is* schließen; 7, 1 bieten sich die Varianten 'ille' und 'irae'. Die Strophen 11—14, in denen der Reim auf *u* oder *o* eine große Rolle spielt, stehen überhaupt nicht in den Hften P und V; die Strophe 16 mit 4 Zeilen auf *u* oder *o* steht nur in der Hft P.

Strecker, Rythmus no XXVII S. 526 (Analecta hymn. 12, 24) 'Congregavit nos in unum Christi amor', 12 Strophen von je 4 Langzeilen (8 — \cup + 4 — \cup). Ich habe schon früher hiezu notirt 'eine mitunter starke Verwendung von ein- oder zweisilbigen Reimen und Assonanzen'. Strecker findet hier 'homoeotelenon solito non frequentius'.

Je 2 Langzeilen sind durch ein- oder zweisilbigen Reim gebunden, also enthalten die 12 Strophen 24 Reimpaare. Von diesen sind 15 Paare in der gewöhnlichen Weise gereimt 'habet: manet'; 'figuratur: iubetur'; dagegen sind sämtliche 24 Paare gereimt, wenn man die Reimfreiheit $e = i$ und $o = u$ annimmt; Str. 1 *amor: iocundemur und vivum: sincero*; 6 *impletur: repletos*; 7 *duobus: humo*; 9 *illo: Christus*; oder: Str. 2 *die: fili*; 3 *voce: congregati*; 4 *lites: erit*; 9 *caritatis: observare*.

Strecker, Rythmus no LII S. 580 Analecta hymn. 19, 19: 'Hic est dies in quo Christi pretioso', 14 Strophen zu je 4 Langzeilen, also 56 Langzeilen. Ich habe schon früher Gründe dafür angegeben, daß dies Gedicht von demselben gedichtet sei, der das vorige (no 27 Strecker) gedichtet hat. Ich darf 2 neue Gründe hinzufügen:

Die Gedichte bringen Achtsilber mit sinkendem Schlusse, aber

eine besondere, interessante Art, welche ich bei den Hymnen des Hilarius (in diesen Nachrichten 1909 S. 430) nachgewiesen und (langobardische) Accenttrochäen genannt habe. Diese Dichter theilten den Achtsilber sehr oft nach der 4. Silbe durch sinkende Caesur, so daß 4 Accenttrochäen entstanden: 'Stabat máter dólorosa'. Sehr oft aber schnitten sie nicht nach der 4. Silbe ein. Aber dann hüteten sie sich vor den vielen möglichen Taktwechseln, wie: Ab ira furóris túi, Quicquid in cárne gesserunt, sondern sie achteten darauf, daß die acht Silben 4 Trochäen bildeten. Das Einfachste war, daß sie die 5. Silbe durch eine mit Nebenaccent belegte Endsilbe bildeten: úbi caritas est véra.

Die beiden Rhythmen no 27 und no 52 sind durchaus so gebaut. No 52 besteht aus 56 Langzeilen. Von diesen haben 33 die gewöhnliche Caesur: *dé sepúlchro résurréxit*. In den 23 übrigen fehlt jene Caesur, aber die 5. Silbe ist die Schlußsilbe eines Wortes mit Proparoxytonon, d. h. sie wird mit Nebenaccent belegt, so daß auch hier die 8 Silben stets 4 Accenttrochäen bilden: *úna sábbati surréxit, sic apparuit Mariæ*. Ebenso steht es in no 27. Von den 49 Langzeilen haben 28 die gewöhnliche Caesur: *Cóngregávit nós in únun*; in 19 Zeilen bildet die 5. Silbe Wortschluß, so daß der trochäische Tonfall erhalten bleibt: *úbi caritas est véra*. 2 Zeilen weichen ab: 12, 1 hat den Nebenaccent verschoben: *glóriá aetérno régi*, und 10, 2 hat 'ámpla est átque devéxa' statt 'ámpla átque ést devéxa'.

Zum Andern sind die Reimformen von no 52 zwar beträchtlich nachlässiger als die von no 27, aber doch sehr verwandt. Die 56 Langzeilen bilden 28 Reimpaare. Von diesen sind 6 jetzt ohne Reim: 1, 3/4 *bonus : sacris*; 2, 3/4 *nuntiavit : bonus*; 5, 1/2 *usurparet : lignum*; 9, 3/4 *sanctam : immortales*; 13, 1/2 *tristis modo : permanere (modo tristis?)*. Von den übrigen 22 Reimpaaren will ich diejenigen hier nennen, in denen *e = i* oder *o = u* zu nehmen ist: 3 *mulierem : olim*; 4 *peccato : mandatum*; 7 *eos : polluerant*; 8 *auctorem : delevit*; 9, 1 *quievisset : fregit*; 10 *estimare : penetravit*; 11 *paradisi : aperire*; 12 *sepulcro : mundus*; 13 *expetivit : crucifige*.

Strecker, Rhythmus no XL, Theodofridus de sex aetatibus mundi 'Ante secula et mundi principio', 25 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker S. 559: 'saepe hini aut terni versus stropharum inter se assonant'. Die 4 Zeilen der Strophe sind zunächst als 2 Paare gedacht: 3 *it it und o o*; 11 *ur ur und at at*; 17 *ans as und ur ur*; 18 *a am und us o*, aber in der Regel haben die 4 Zeilen der Strophe denselben Reim. Verderbnisse oder launenhafte Einfälle liegen vor in den einzel stehenden Versen: 6, 3 *dormiens*;

10, 2 hat die eine Hft 'promiserat', die andere 'promittitur' mit passendem Reim; 12, 3 Moabiticæ; 24, 1 perpenetrat ad inferos: ad inferos penetrat? Nur in Str. 21 gebraucht der Dichter den Reim auf e, nur in 1½ Strophen 7 und 8 den Reim auf i; etwa 5 ganze und 3 halbe Strophen reimt er mit a. Alle übrigen Strophen reimt er mit u und o. Aber nur selten ist sicher der Reim o mit o gepaart, wie 3^{3/4}: in der Regel ist o mit u gepaart, wie Str. 1: o um u os; 16 ur o o ur. In diesen Fällen und in den zahlreichen (12) Fällen, wo 1 o mit 3 u oder 3 o mit einem u die 4 Zeilenschlüsse bilden, bleibt die Kette der Reimpaare nur geschlossen, wenn o mit u legitim reimt.

Strecker Rythmus no XLII S. 565: 'Audite omnes canticum mirabile', ein ABCdar von 23 Strophen zu je 5 Senaren. Dies Gedicht zerfällt nach dem Reimbau in 2 Theile: die Strophen 1—16 und 2) die Strophen 17—23. I: Die 16 ersten Strophen sind nach meiner Regel einheitlich gereimt: 5 Strophen, deren 25 Zeilen mit a schließen (Str. 5 9 11 12 14); dann 4 Strophen, die ihre 20 Zeilen in bunter Mischung mit o oder u schließen: Str. 4 7 8 13; hier ist eine Ausnahme: 4, 2 diripuit. Endlich 6 Strophen, welche ihre 30 Zeilen mit e und i in bunter Mischung schließen: Str. 1 2 3 6 15 und 16.

II: Von den übrigen 7 Strophen (17—23) sind nur von zweien die Reimschlüsse nach meiner Reimfreiheit richtig zu nennen: 19 (e is it er und it) und 23 (os us os o o); dagegen nicht die der andern Strophen: 17 (um us re und 2 ant); 18 (er um re er ant); 20 (re re a am er); 21 (e i a a e) und 22 (i e as e a). Mit der Strophe 16 scheint der Dichter der Mühe des Reimens überdrüssig geworden zu sein.

Strecker, Rythmus no XLVII S. 572: 'Audite versus parabole'. 6 Strophen von je 5 neunsilbigen Zeilen, deren Bau ich schon 1882 (Ges. Abh. I 228) bestimmt habe als: 3 Silben, dann Wortanfang und der Accentfall $\underline{\text{u u u}} \underline{\text{u u u}}$. Strecker notirt: 'Concentus syllabarum nonnumquam quaeri videtur'. Ich finde festen Reim in den 5 ersten Strophen; von den 25 Zeilen schließen 22 mit e, 3 mit i (1, 2; 4, 3; 5, 3). Str. 5, 3 ist also Eberts Conjectur 'pectora' statt des hftlichen 'pectore' sehr bedenklich. Die 6. Strophe schließt anders: me mi um as as; aber sie bringt auch das Räthsel, zu dem die 5 ersten Strophen die Praecambel sind.

Strecker, Rythmus no XLVIII S. 573: 'Ama puer castitatem' scheint ein unvollendeter Entwurf zu sein. Seltsamer Weise scheint in den Reimen der vierzeiligen Strophen der Reim der vorletzten Silben wichtiger zu sein als der der letzten. So

Str. 1 atem ato; isti isti. Str. 2 entem entrem; regem magnum (ob umzustellen?; magnum regem); omnipotentem; Str. 3 asti asti; anum asti. Str. 4 onum onum; ostras orum. Str. 5 anne annes; auit auit. Str. 6 erram elia; paradyso Eva. Str. 7 venit fecit; pisces gentes. Str. 8 terra erbas; frumento gentes. Str. 11 isti iste; asti asti. Str. 12 fluxa turbas; . . ora. Str. 13 iustus pulchros; diluvium bonum. Str. 14 ei ei eum eos. Str. 15 abat abat magna aquas.

Strecker, Rythmus no LII ist oben S. 263/4 nach no 27 besprochen.

Strecker, Rythmus no LIII (Analecta hymn. 23, 51): 'Respice de celo deus respice propitius'. 13 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern (8 v — + 7 v —). Strecker S. 582 notirt 'singularum stropharum aut duo aut tres versus inter se concinere aut assonare videntur'. Damit wird Strecker der Reinkunst des Dichters nicht gerecht. In Wirklichkeit reimen je die 3 Zeilen aller Strophen, und zwar mit e in Str. 3 4 5 7 12; mit o in Str. 8; mit u in Str. 1 6 10; aber mit o/u in Str. 2 (us os us); 9 (um o o); 11 (um um o); 13 (us um o).

Strecker, Rythmus no LVIII: Amplam regalis Susis dicta civitas' ABCdar von 23 Strophen zu je 4 Senaren. Strecker notirt: 'Homoeosteleuton rarum, assonantia frequentior'. Dies Urtheil ist ungenügend. Die Strophen sind oft zu 4, öfter zu 2+2 gereimt; aber gereimt sind alle, mit 2 Ausnahmen: 3, 3 miseri: Asuero; 21, 3 ingulis: postmodum (vielleicht: Et qui de eius exultabant iugulo Traduntur igni ultionis postmodum). Wir haben es mit 46 Reimpaaren zu thun. Außer den 2 Stellen 3, 3 und 21, 3 sind alle gereimt, aber mit e = i: 6, 3 nomine: complacuit; 7 tradidit: diademate; 22 pariter: perculit. Dann mit o = u: 8 improbus: alios; 9 dominum: superbissimo; 15 triduum: cilicio; 19 gladio: alterius. 20 alterius: inferos; 22 coniugio: omnium; 23 emulos: gaudium und invictissimo: populum.

Strecker, Rythmus no LXI (S. 593) über Placidus ist oben S. 253—255 behandelt.

Strecker, Rythmus, no CV: 'Gastrimargia est primum principale vitium'. 15 Strophen zu je 3 Langzeilen. Strecker S. 662: Versus assonare aut consonare solent'. In 12 Strophen reimen die 3 Zeilen; dann reimen in Str. 8: o us um; in Str. 6 varios, ebrus und spiritus tristitie: ob umstellen: tristitie spiritus?; ebenso Str. 13 ibus ibus und prius cum tumuerit ist vielleicht zu stellen: cum tumuerit prius.

Strecker, Rythmus no CXIII: 'Anni domini notantur

in praesenti linea'; großes computistisches Gedicht von 71 Strophen zu je 3 Fünfzehnsilbern. In der Strophenmasse herrscht kein Gesetz. Denn 14 Strophen fügen sich nicht dem Reim: Str. 5 im io. 11 o is um. 13 a o u. 20. 29. 32. 36. 40. 45. 49. 53. 60. 63.

Aber man darf doch sagen, daß der Reim der 3 Zeilen die Regel ist. Denn neben 31 Strophen, die regelrecht reimen (assoniren), reimen 11 Strophen mit e und i und 17 Strophen mit o und u.

Strecker, Rythmus no CXVI (S. 692): 'Spera caeli quater eenis horis dum revolvitur'. Die 7 Strophen zu je 3 Langzeilen sind alle gereimt, wenn wir zu den regelmäßig gereimten (mit a Str. 5, 6 mit i, 1 3 7 mit u) noch die mit o und u gereimten Str. 2 und 4 als regelmäßig gereimt hinzuzählen.

Strecker, Rythmus no CXLIX S. 787 Vita Eligii:

Innumeros homines sublimia facta ferentes

et virtutes in tempora honos frequentat longinqua.

498 Langzeilen, welche aus 2 Kurzzeilen zusammengesetzt sind. Von diesen 498 Langzeilen sind in 357 die beiden Kurzzeilen nach der gewöhnlichen Art gereimt. In 43 Fällen reimen die beiden Kurzzeilen mit e und i; in 31 Fällen mit o und u, wie z. B.

182 progenitus caeli regnum vocabit sublime.

11 nitor arripere modo opus olimque optatum.

Allein in 67 Langzeilen, wo sich entsprechen die Schlüsse mit a: e, a: i; e: o, i: u usw., kann der Dichter nicht an Reim gedacht haben. Der Dichter hat sich also sicher reimlose Verse gestattet. Folglich können wir nicht entscheiden, ob er die 74 mit e und i oder o und u schließenden Verse zu den gereimten oder den reimlosen gerechnet hat.

Diese Beispiele für die neue Lehre, daß man beim Reimen nicht 5, sondern nur 3 Vocale zu unterscheiden habe, habe ich bis jetzt gefunden. Natürlich fragt nun ein Jeder, wo und wie diese Lehre entstanden und was aus ihr geworden sei. Diese Frage kann ich nicht beantworten und muß das den künftigen Mitarbeitern im Gebiet der mittellateinischen Philologie überlassen.

Bei lateinischen Schriftstellern der guten Zeit, z. B. in der Reimprosa der Traktate Cyprians, die ich nachgewiesen habe (vgl. Ges. Abh. I 14), scheint nichts der Art vorzukommen. Augustin schloß ums Jahr 393 die 258 Langzeilen seines Psalm's gegen die Donatisten alle mit e, ohne Einmischung eines i; Commodian hat Institutiones II 8 dreizehn Zeilen mit e, II 39 sechsundzwanzig Zeilen mit o geschlossen. Ich meine auch, im hellen Tageslicht

der gefestigten, allgemein anerkannten antiken Schule durfte eine Lehre sich nicht sehen lassen, nach welcher nicht 5 Vocale unterschieden wurden, sondern nur die 3: a, e/i und o/u. Dazu brauchte es einen Winkel und Zeiten, wo man die alten Schulregeln lüssiger behandeln konnte. Der ganze rythmische Zeilenbau ist ja revolutionär und arbeitet sich doch seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in die Höhe, ohne daß ein Grammatiker ihn bekämpft oder vertheidigt. Ebenso der Reim überhaupt. Als der Reim anfang Modesache zu werden, empfand man natürlich oft die Reimnoth, die Ursache unserer Reimlexika. Da war der Einfall gar nicht übel, sich das Finden der Reime dadurch zu erleichtern, daß man e mit i und o mit u zu reimen gestattete. Die Noth der Zeiten der Völkerwanderung hatte die Leute prosaischer und praktischer gemacht. Und, wenn man sich etwas abseits stellen kann von der heiligen Lehre der Schule, so ist ja der Gedanke nicht thöricht, die Vocale nach dem Klange zu ordnen: in die Mitte das unsichere a zu stellen und auf dessen einer Seite die beiden hellen Vokale e und i, auf der andern Seite die beiden dumpfen o und u einander zu gesellen. Für einen Schulmeister in einem der Reiche am Ende der Völkerwanderung war der Einfall begreiflich, und auch ungefährlich. Denn er riskirte kaum ausgelacht zu werden, weil man sich da um die Schulmeister überhaupt nicht viel kümmerte. So hatte ich recht gehofft, in den Versen des Grammatikers Virgilius Maro, die durchaus rythmisch und gereimt sind, die Spuren dieser Regel zu finden.

Doch sie scheint nicht so weit verbreitet gewesen zu sein. Mir scheint sie hauptsächlich in dem nördlichen Theile des Langobardenlandes zu Hause gewesen zu sein: Fortunat, Paulus Diaconus, der Rythmus über Aquilegia und die wahrscheinliche Heimat unseres Placidus-Rythmus (S. 258) weisen dahin.

Ein Romanist könnte hier die erwünschte Bestätigung seiner Sätze finden und sagen: 'Das Zusammenfallen von e und i und von o und ū (wohlgemerkt von i und ū) ist auf vulgärlateinischen Einfluß zurückzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. wurde jedes i wie ē, seit dem 5. Jahrh. jedes ū wie o gesprochen; es ist daher sehr erklärlich, daß ein mittellateinischer Dichter beide Vocale, d. h. i und e einerseits, ū und o anderseits im Reim vermengte, wenn er auch im Reim wie im Innern des Verses die historische Schreibart beibehielt'.

Ich glaube überhaupt nicht an das eine, allgemeine Vulgärlatein, und möchte hier noch dazu bemerken: hier handelt es sich nicht um i und ū allein, sondern um i und u in allen möglichen

Verhältnissen, vor allem im Reim, also in Endsilben der Verse. Solche Endsilben galten als *anceps*. Sie sind oft quantitätslang wie *filii*, oft mit beliebigen Consonanten geschlossen, wie *pergerent*. Sie sind meistens die Schlußsilben daktylischer Wörter, erhalten also im Versschluß einen Nebenaccent wie *filios*. Aber in einigen Gedichten dieser Reimart sind die Reime zweisilbig und sinkend; dann fällt auch der Wortaccent auf die fraglichen *i* und *u*. Z. B. in Strecker no XII (oben S. 261/2) entsprechen sich *miser: feci*; *venit requirit ovile concede*; *inlustra demonstra angusta*. Ebenso entsprechen sich in no XV (Strecker S. 501) *Christi: estis*; *demens: exinanivit*; *serpentis: stirpes*; *vinctum: festum*; *fides: crudelis*; *predixit: surrexit*. Der Text von no 48 bei Strecker ist zu unsicher; sonst wäre *pisces: gentes* zu citiren. Deßhalb kann ich den vorliegenden Fall mir nicht mit Hilfe der Lehre vom Vulgärlatein erklären; aber die Romanisten können vielleicht hier mehr lernen als lehren.

Die von mir gebrachten Belege gehen wohl nicht über die Karolingerzeit herunter. Bald nahm ja auch die Reimkunst zu; die bloße Assonanz wurden gemieden und zuletzt, um 1100, kam die Regel, daß die beiden letzten Silben im Reim mitthun sollten. Aus meinen Untersuchungen über die Dichtungsformen der Blüthezeit der mittellateinischen Dichtung kann ich mich der Freiheit nicht erinnern, wonach *e* mit *i*, *o* mit *u* hätten vertauscht werden können.

Und doch war diese Lehre nicht ganz verschollen; denn wie konnte sonst um 1400 der deutsche Rythmiker Tibinus lehren (s. oben S. 256), daß in Reimnüthen man *e* für *i*, *o* für *u* setzen könne (*tempore necessitatis potest poni una vocalis aliquantulum consonans pro altera, ut sunt e et i, similiter o et u*)?

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende.

Wie sich oben ergeben hat, ist die kürzere lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende die Vorlage des Dichters des Rythmus gewesen (s. S. 228 u. 238); dann aber ist diese kürzere Fassung der Legende nicht, wie man bis jetzt gemeint hat, ein unbedeutender Auszug aus der längeren, von den Bollandisten gedruckten Fassung, sondern sie ist die älteste, wohl im 5./6. Jahrhundert entstandene, also wohl die ursprüngliche Fassung dieser schönen und weit verbreiteten Sage (S. 233). Der Wortlaut derselben ist aber bis jetzt

nur in dem Florilegium Casinense gedruckt, also an einem versteckten Orte, und nur aus einer Handschrift, die im XI. Jahrhundert in Monte Casino geschrieben ist.

Aber die schriftliche Überlieferung der antiken wie der christlichen Unterhaltungsliteratur ist wie Flugsand, und es ist sehr schwer, darunter festen Boden zu finden und für wissenschaftliche Untersuchungen frei zu legen. Das erfuhr ich schon 1872 bei meiner Arbeit über den lateinischen Text der Geschichte des Apollonius von Tyrus (in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie), so wie bei den Arbeiten über Stoffe der christlichen Unterhaltungsliteratur, über die *Vita Adae et Evae* und über die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus (Abhandlungen der Münchener Akad. 1879 und 1881, Band XIV und XVI), endlich über 'die Legende des h. Albanus, des Protomartyrs von England, in Texten vor Beda' (Göttinger Abhandlungen, N. F. VIII, 1904).

Durch diese Arbeiten gewitzigt, suchte ich auch jetzt weiteres Material beizuschaffen, und mit der eifrigen Hilfe eines jüngeren Freundes, Dr. Silv. Gius. Mercati, erhielt ich gerade am letzten möglichen Tage, dem Mittwoch vor diesen Pfingsten, die photographischen Copien von 5 Handschriften, von 4 römischen und von einer mailänder. Bei der Untersuchung erschrak ich. War der gedruckte Text von Monte Casino leicht zu lesen, so fand ich in den 5 Hften viele verderbte oder unverständliche Stellen. Anderseits ergab sich allmählich eine Reihe von Stellen, wo die 5 Handschriften unter sich übereinstimmten, aber im Gegensatz zum Casinenser Text waren; eine feste Wand trennte die Casinenser Überlieferung von der übrigen, als wenn es im 8. Jahrhundert (oder vorher) 2 stark verschiedene Abschriften dieses Textes gegeben hätte und nun von der einen derselben nur die Abschrift in Monte Casino sich erhalten hätte, während aus der andern die sämtlichen 5 andern, hier benützten Abschriften stammten. So dachte ich ein Mal daran, für Leser sei es das Beste, nur den leicht lesbaren Text von Monte Casino wieder abdrucken zu lassen und sie zu verschonen mit dem Wirrsal von Lesarten aus den andern 5 Handschriften.

Doch erneutes Suchen führte mich auf einen andern Weg und auf diesem zur Klarheit. Von den Textverschiedenheiten ist die wichtigste diejenige, daß der ganze § 32 in den 5 Handschriften steht, aber in der Handschrift von Monte Casino gänzlich fehlt. An und für sich ist dies Stück des Gebetes entbehrlich; aber es ist auch nicht störend. Nun sind aber einzelne Gedanken und Wörter dieses Stückes benützt bei der Ausarbeitung der II. Fassung,

die um 730 schon vorhanden war. Die Fassung des Textes der 5 Handschriften ist also schon damals vorhanden gewesen. Eine andere Spur zeigt § 20. Die Wörter 'exeo vel de iussione imperiali' fehlen in der Handschrift von Monte Casino, stehen aber in den 5 andern Handschriften. Sie sind zunächst unverständlich, sie sind aber sicherlich die Trümmer eines Satzes, der hier durchaus paßte, ja fast notwendig war; seinen Inhalt gibt der Umarbeiter deutlich an: *Tóte oi στρατιῶται ἐνεγράψαν αὐτῷ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως (iussio imperialis)*. Der Vater des Textes von Monte Casino las die citirten Satztrümmer, welche in den 5 Hften stehen, verstand sie nicht und ließ sie weg. So gibt es noch mehrere Fälle, wo der Ausarbeiter der II. Fassung den Text der 5 Handschriften gekannt und verarbeitet hat, wo aber die betreffenden Wörter von dem Vater der Handschrift von Monte Casino weggelassen sind. So ist in § 1 *natus (natu?) secundum carnem gloriosissimus (γένους τοῦ κατὰ σάρκα ἐπιδόξου)* in Monte Casino zusammengeschmolzen zu *nobilissimus*. Ebenda nennen die 5 Handschriften die Söhne und die Frau, woraus der Umarbeiter 2 Sätze macht (*εἶχε δὲ γυναῖκα . . ., εἰκόσονται δὲ αὐτοῖς . . .*): die Handschrift von Monte Casino sagt nichts. § 8 schließt mit dem passenden Zusatz: *et quo erant induti (πλὴν ὧν περιβέβληντο)*: Monte Casino hat Nichts davon. § 19: Die 5 Handschriften sprechen von 'signum in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello' (*σὺσημὸν τινα οὐλήν ἐν τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγεῖς ἐν τῷ πολέμῳ*): Monte Casino erwähnt nur 'signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus'.

Daraus wurde mir klar, daß der Gelehrte, welcher im 11. Jahrhundert in Monte Casino für die geplante schöne, große Sammlung von Legenden die Placidus-Eustasius-Legende bestimmte, zum Abschreiben auch einen eleganten, leicht lesbaren Text liefern wollte und den ihm vorliegenden alten Text, d. h. etwa den von mir combinirten Text der 5 Handschriften vielfach überarbeitete. Darnach ergaben sich für mich die Grundsätze, welche ich hier bei der Festsetzung des Textes befolgt habe.

Von den 6 bis jetzt vorliegenden Abschriften sind no 7 und no 5 durch wenige Nachlässigkeiten und durch wenige Änderungen oder Verschönerungen entstellt. Die mit no 6 bezeichnete Handschrift ist schön geschrieben, aber der Wortlaut ist durch manche absichtliche Änderungen und durch sehr viele Nachlässigkeiten entstellt. Die mit no 8 bezeichnete Handschrift hat manche gute alte Lesart erhalten, wie z. B. sie allein durchweg die Form *naclerus* erhalten hat gegen die Form *naclerius* aller andern

Handschriften: allein sie ist auch oft keck geändert. Sehr oft und sehr keck überarbeitet ist die mit no 8 bezeichnete Handschrift der Ambrosiana in Mailand und ihre Lesarten sind vielfach für den kritischen Apparat ein Ballast; aber bei der ersten Ausgabe eines solchen Textes muß man mehr geben als das Nothwendige. Der Text der Handschrift von Monte Casino ist stark abcorrigirt; allein er beruht auf einer ziemlich alten Handschrift und muß, weil er allein hieher gedruckt ist, besonders berücksichtigt werden.

Es ist zwar zu erwarten, daß noch manche Handschriften dieser Fassung auftauchen werden; allein ich halte es für wahrscheinlich, daß diese neuen Handschriften kein ganz anderes Bild des Textes geben, sondern sich in den hier gegebenen Rahmen einfügen werden.

- 5 = Vatican 5771, saec. IX/X, fol. 228^b—231^b: INCIPIT PASSIO BEATI MARTIRIS EUSTACHII (*ras.*) XIII KL IUN.
- 6 = Vat. 6933, saec. XII, fol. 130—133^b: XIII KL. iunii. passio sancti Eustasii martiris Christi.
- 7 = Vat. 7810, saec. XI, Schrift von Monte Casino; f. 99—102: Passio sancti Eustasii martyris et sociorum eius.
- 8 = Ambrosiana E 84 inf., saec. XII, f. 239^b: incipit uita nel passio beati Eustachii qui uocatus est Placidus ('cum suis sociis' fügt eine späte Hand hinzu).
- 8 = Sessorianus 5 (Rom, Bibl. Vitt. Em.), s. XI, fol. 146: XIII KL IUNII PASSIO S̄CI EUSTASII MARTYRIS.
- Cas = Casinensis codex 145 saec. XI fol. 483—488: Passio sancti Eustasii et uxoris et filiorum eius; vgl. Bibliotheca Casinensis Tom. III (1887) p. 293 mit Facsimile; der Text ist ebenda gedruckt im Florilegium pag. 451—454.

In diebus Traiani imperatoris idolorum saevitia, ipso exhibente, erat magister militum nomine Placidus, natus secundum carnem gloriosissimus et ditissimus valde tam in animalibus quam in auro et argento et mancipiis vel universis rebus substantiae suae. Et quamvis paganitate existente inventus est subvenire miseris vel necessitatem patientibus vivendi substantiam ministrare, ita ut acceptabilis fieret coram domino deo in operibus suis. Et omni parte illustris erat cum duobus filiis suis et matre ipsorum. Dum esset magister militum bellator et adversus barbaros triumphator ita, ut audito nomine eius contremescerent et effugarentur saepius adversarii eius, erat ei consuetudo venandi.

in 7 sind noch idolorum mit kleinerer Schrift hereingezwängt die Worte cultura ipso fauente satis florebat. Quo in tempore erat quidam magister; in 5

steht *seus* oben; *S crecebat* ydolorum; in 6 fehlt ipso; 8 idolorum *seuicia* existente; *maestiam?* placidus 6. 8. S: *hier und fortan* natu? glorios: *nobilissimus* S: 8 gloriosissimorum et diuitissimorum ualde parentum et erat ditissimus tam 8 tam *hic* suae om. S tam de 6; quam et in 5; uel argenteo manc. 8; et in arg. 5 in paganitate existens tamen inv. 6, paganissimus existens 8 vel: et 8; necessitate 7; substantia 5. S, fieret: esset 8; in hoc coram 8; dom. om. 6; suis: bonis 6 et ex. 7. 8, et in 6; vel matre 8. 6; et omnium pater illustris Erat namque cum d. f. (suis om.) et m. suorum S; dum: add. s. l. que. 7; bellatorum 6. 8; et om. 8; exaudito S, ex auditu nominis 5. 6; contremisc. S; fugarentur S, fugerent 8; sepe 6; Erat enim ei 8; erat, autem s. l. 7.

Casinensis: idolorum cultura ipso auctore pollebat. Erat autem ea tempestate mag. mil. quidam nom. Placidus nobilissimus et ditissimus (II hat *Illoxōer*: *ἵλας τοῖς κατὰ νόμον ἑσώτοις*) . . ac universis . . suae. Qui quamvis paganus existens studebat subvenire mis. et . . . operibus suis. *Es folgt* Erat autem idem Placidus magister militum. *Das, was die 5 Hften bieten, ist verarbeitet in II, wo hier 2 Sätze stehen:* *ἵλας ἔτι युवाῖνα . . . Πικροῦται ἔτι αὐτοῖς; παῖδες; ὧν . . . ἦ, ἔτι τοσοῦτον περιπαρῆς ὁ ἀνὴρ* militum strenuus bellator et in praeliis triumphator ita ut etc.; die *παρπαρῶν* hält auch die Fassung II fest. Die Zusätze der II. Fassung s. oben S. 235—237.

2 Et cum exisset secundum consuetudinem suam ad venandum, apparuit ei grex cervorum. Inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis. Quem videns magister militum relictis omnibus qui apparuerant ei ipsum tantum persequabatur et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus persecutus est eum in silva condensa. Et pertransiuit cervus in vertice montis stans super saxum in loco altissimo. Et dum non praevaleret Placidus appropinquare ad cervum, stetit cogitans qualiter posset capere eum.

et cum: hic cum 8; exiret 6; ei om. 8. 8; in quibus 8; omnino mir. 8; ipsum unum tantum 8, ipsum solum S Deficientibus itaque 8; deficientibus omnibus qui secum erant ipse solus 8; secutus 6. 8; silvam condensam 8 condensa. Egredensque cervus de silva ascendit in verticem 8; stans S; Et stans 6. 6. 7. 8; supra 8; locum altissimum 5. 6; super saxa altissima S in 6 fehlen die Wörter zwischen altissimum und Et dum nideret et dum non 5. 8, ut non 7. Sed cum prae. S; ipse valeret 8; Placidus 8. 8; ad om. S; stetit: statim 8; posset 5; eum cap. melius posset S. Casinensis: Erat vero ei . . et dum . . silvam condensam . . verticem montis et stetit super . . altissimo . . et non praevaluit . . stetitque.

3 Et dum consideraret magnitudinem eius, ostendit deus magnum miraculum super cornua eiusdem cervi; et apparuit signum sanctae crucis super claritatem solis illustrantem se. Et vidit inter media cornua eius imaginem salvatoris. Cuius vocem audivit dicentem sibi: O Placidus, quid me persequeris? Ego sum Ihesus, quem tu ignoras et in elemosynis vel actibus bonis visus es venerari. Propter quod apparui tibi, ut per cervum venarer te et mitterem te in retia [salutis] venationis meae.

Et: Qui S; Et dum uideret magn. S; eius: cerui S; ei deus S, ei dominus grande mir. S; inter cornua S; *die Wörter zwischen super cornua und eius imag. fehlen in S* sub claritate S; Illustrantē. et uidit in cornua S; Placide G. S. S; iesus S, dñs G; et elemosinis S; et actibus S; in actibus S; usus G uenarem S. G. 7; te uenerarer et mitt. S, uenante emitterē te in S; retiam 7 salutis (salutaris?) *haben alle außer Casin.* uocationis S. Casinensis: illustrans om . . Placidus ut quid . . ignoras in elemosinis et . . mitterem in retia ven. meae.

4 Quo audito magister militum expavit et prae timore cecidit in terram. Et iterum elevans caput intueri coepit mysterium visionis suae. Et dixit dominus Ihesus: Noli timere, sed conserva quae dico tibi. Crede fiducialiter, ut non pereas, sed habeas vitam aeternam. Et dixit Placidus: Credo domine, quia tu es, qui revocas errantes et erigis cadentes et resuscitas mortuos. Et dixit ei dominus Ihesus: Si ergo credis, vade et exquire sacerdotem Christianorum, qui te abluat a sordibus paganorum per lavacri fontem vel baptismum regenerationis. At ipse dixit: Si vis, domine, indicabo haec filiis meis vel matri eorum. Et dixit dominus Ihesus: Vade et indica eis, ut et ipsi credant, ne pereant, sed habeant vitam aeternam.

et om. S, prae: ipso S. S; hęc cecidit S; *über dixit hat 7 zugesetzt:* ei; tibi que dico S; et non G. Placidus G. S. S; uocas S; dicit S, ei om. G. S; et si ergo S; uade et baptizare exquirens G, et om. S; paganorum: ydolorum S; lavacrum fontis S, vel per G, baptismatis regenerationem S haec om. S; et matri G, ei dominus S; et uade indica S, et om. S, indica: dic G; eis ne et ipsi pereant S.

Casinensis *läßt das dreimalige Ihesus weg; dann hat er et matri und ipsi credant et habeant.*

Die II. Fassung im Anfang: *ἵστατον ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ εἰς τὴν γῆν. ὅπου δὲ καθέσθαι: εἰς τὰς αὐτῶν δὲ δὲν ἐδότην.* Pl. fragt, wer da spreche. Ganz am Schluß mahnt ihn Christus, getauft wieder hierher zu kommen.

5 Et veniens magister militum indicavit haec mulieri vel filiis suis. Et dixit mulier: O domine, tu vere deum vidisti, quem Christiani venerantur. Nam et ego praeterita nocte in visu agnovi magnitudinem mysterii huius, quia vidi gloriosissimam speciem viri dicentem mihi: 'Ecce vir tuus et filii tui tecum participabantur mihi per baptismum, ut non pereatis, sed aeternam vitam possideatis'. Et credo, quod ipse ad me locutus est, qui apparuit tibi. Festinemus ergo adimplere quaecumque nobis praecepit.

Et regrediens in domum suam mag. S; militum om. S; haec uxori suae et S; vel: et G; uisum G, ego tertia nocte in visione agnovi imaginem et magnitudinem S; mysterii S; gloriosissimam S. tecum G. G. S; om. 7. S; participantur S; vit. aet. poss. G. G, aeternam in celis vitam possidentis 7, habeatis vit. aet. S; credo om. G; ad me ipse S; tibi in uia S; Festinus ergo adimple quodcumque pr. nobis S. Casinensis: haec uxori suae et filiis. et dixit ei uxor sua . . huius. Vidi enim . . dicentis mihi . . tui una tecum adhaerebunt mihi . . possidentis. Credo ergo quod . . qui et tibi apparuit. Festinemus itaque.

6 Et ita inquirentes invenerunt sacerdotem Christianorum. Cui dum occulte indicassent mysterium visionis suae, baptizati sunt a sacerdote in nomine patris et filii et spiritus sancti. Et Placidam nominavit Eustasium et primogenitum filium eius nominavit Agapitum et fratrem eius Theopistum; et matrem eorum nominavit Theopisten. Et facti sunt participes communionis corporis et sanguinis Christi.

cui occulte indicauerunt 6, dum om. S; et baptiz. 6; a sacer. om. 6; Placidum 6. 8. S; placidum quidem 8. 3 Mal nominavit haben 7 und 8, 3 Mal vocavit 6 und 8; 5 hat das 1. Mal nominavit, dann 2 Mal vocavit. Eustas. hier und überall 5 von erster Hand; die 2. hat überall eustach. corrigirt; 8 hat überall eustach. agapium 6. 5 von erster Hand; eius theopisten 7, eius vocavit theopistum 8; et matrem 7. 8; nam et matrem 5. 6. S; theopistem 5; theopistennam. et facti 7; communioni 6. 7; ihesu Christi 6. Casinensis: Et mox inqu. invenerunt quendam sac. . . sunt ab eo in nom. . . sancti. Qui videlicet sacerdos Placidam nom. . . Theopistum. matrem vero eorum . .

Die II. Fassung sagt τῷ δὲ πρεσβυτέρῳ αὐτοῦ Τατιάῳ (om. die lat. Übersetzung) μετὰ τὴν βάπτισιν. Der Taufe folgt eine Rede des Priesters 'Iakovos.

7 Deinde post baptismum abiit beatus Eustasius in locum montis, ubi apparuerat ei dominus Christus. In quo loco oranti ipsi iterum locutus est salvator dicens: Beatus es vere, quia suscepisti baptismum salutis et regeneratus es in nomine patris et filii et spiritus sancti ad vitam aeternam. Sed dico tibi, quia in hoc praesenti seculo supervenient tibi tribulationes, temptationes et pericula multa, donec depereant omnia, quae habere in hoc mundo inventus es. Oportet enim te in his temptationibus existere similem Iob. Et iterum, cum humiliatus fueris in temptationibus tuis, visitabo te in bonis et restaurabo te in consolationibus multis, donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam.

habuit 6; beatus om. 8; Christus: ihesus 6, ihesus Christus 8; quo om. 6; ipso 5; eidem oranti iterum S; Christus. Et orante eo loquutus est ei iterum 8; (vere) om. 8; accepisti verbum salutis S; in vitam 6; quia hoc S; praesenti om. 8; et tempt. 6; pericula et tempt. multa S; pereant 8, pereat S; ex hoc 5; habere stellt nach es 8; te ex his S; te his 8; fueris in tribulationibus 5. 6. 8; tuis multis 8; venias S; martyrium et tri. 8. Casinensis: dominus. in quo . . oranti iterum . . pereant.

In der geschwätzigen II. Fassung fragt am Schluß der gen Himmel fahrende Christus, ob Eust. die Versuchung erleiden wolle *ὅτι ἢ τοι ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*. Eustasius erbittet das *ὅτι* und theilt Alles den Seinen mit.

8 Deinde cum redisset Eustasius in domum suam, coepit decidere familia eius in aegritudine et languoribus multis, donec consumpti sunt omnes in morte, similiter et omnia animalia, quae pertinebant ad eum. Nam et latrones venerunt diripientes omnia de domo eius, agrum et argentum vel vestes multas; et nichil aliud remansit ei nisi duo filii et mater eorum et quod erant induti.

Et inde cum S, Cum varò rediret S; domo sua S; deicere S; aegritudinem G S; langoribus S. 6; mortem G. 7; suam consolatus vel augmentatus omnem familiam suam in egritudine et in langoribus multis cecidentes donec consumati sunt omnes in morte S. animalia eius 7; supervenerunt S. 6. 8; et *vor* arg. om. S. 7; aliud: amplius S. 6. 8; si ampl. rem. 6; quam duo S. 6. 8; et quod 7, et quo S; et nisi quod S; et nisi illud quo 6; et in rebus nichil aliud quam quod S. Casinensis: aegritudinem et in languore multos . . mortem . . animalia eius. Latrones etiam ven. (om. quae pert. ad eum) . . aurum scilicet et arg. ac vestes . . illi sui et in eorum. *Ende: aber* et quod erant induti isti in der II. Fassung übersetzt: πλὴν ὧν περιβέβηκτο.

Die II. Fassung: nach dem Tode des Viehes flieht Pl. mit Frau und Kind in ein Versteck. Die Räuber plündern. Bei einem großen Siegesfest über die Perser sollte Pl. zugegen sein *ἔτα προαγέλαται ὅτι καὶ πρῶτος τῶν συγλήτων*: aber er ist nicht zu finden. Die Frau mahnt ihn, sie sollten in die Fremde fliehen.

9 Unde non sufferentes inter quos noti fuerant confusionem verecundiae suae ex his, quae illis contigerant, recesserunt occulte de loco illo nocte, ut transirent in Aegyptum. Et pervenerunt ad mare et ingressi sunt navem, ubi erant barbari et irrationabiles homines. Et cum pervenissent ad portum, coepit dicere nauclerus, quia concupierat mulierem eius; da mihi naulum meum. Et non habentes quod darent, tenuit nauclerus uxorem eius. Sed dum non quiesceret Eustasius postulare eum pro uxore sua, praecepit nauticis suis ut iactarent eum in mare.

non ferentes S, contingerant G. S. U. n. sufferentes confusiones et verecundiam suam inter quos nati fuerant ex his S. Illo om. S. et transierunt G; aegypto S; sunt S. S; om. S. 6. 7; in navem S. 6, in navim S; caepit S; nauclerus S, nauclerius S. 6. 7. 8 uxorem S; habentes 7. S, habentibus eis S. 6, habentibus hii S; quid 6; te (so) nauclerum S, tenuit nauclerus S. 6. 7. 8; darent na. accepti 6; et dum S, sed cum nondum S; eum om. S; nautis *zweide Hand* in 7; eum: Eustachium S. Casinensis: (ex his q. i. contigerant) und (de loco illo) om., noctu . . nauclerius . . Et quia non habebat quod daret . . nauclerius.

10 Et sensit Eustasius nauclerum insidiantem sibi et subito accipiens occulte duos filios suos dereliquit matrem eorum apud nauclerum et fugiebat plorans et gemens et dicens: Vae vobis, filii mei, quia mater vestra derelicta est viro alienigenae et irrationabili homini.

et ut sensit 6; nauclerum S: nauclerium S. 6. 7. 8; et subito S. et om. S. 6. 7; occulte S. 8; dereliquit S: reliquit 6, et reliquit 7. 8, et reliquit S, et dereliquit S; ipsorum S. 8; nauclerum S: nauclerium S. 6. 7. 8; fugiebat S; plorans et gemens 7, foras gemens S, gemens et plorans S. 6, gemens plorans S; et *vor* dicens om. 6. 7. 8; et dicens S. S; mi S; relicta 6; alienigena 7; est ad virum alienum et irrationabilibus hominibus S. Casinensis: Et quoniam sensit . . nauclerum . . sibi subito . . nauclerium . . gemens dicensque.

11 Et euntibus eis cum lacrimis et tristitia multa pervenerunt ad flumen. Et dubitavit Eustasius pater eorum introire in flumen cum eis propter abundantiam aquae et reliquit unum ad ripam et

alterum super humeros suos deportavit ad alteram ripam et coepit revertere ad filium quem reliquerat prius. Et antequam perveniret ad ripam, prospiciens vidit leonem rapere filium suum ad quem pergebat. Et coepit redire post se cum gemitu et fletu et gravi dolore ad filium, quem deportaverat ad alteram ripam. Et priusquam exiret de flumine, ut perveniret ad eum, venit lupo et rapuit filium eius.

Et *om.* 6; Eunibus autem illis S; Et dum irent cum S; uenerunt S; eorum *om.* 6; in *om.* 6; cum eis in B. 6; habund. 6 (S); eustachius pariter cum duobus filiis suis intr. in B. propter amietatem aquae S reliquid 6. 7. 8; et alium 6. 6. 8; humera sua B. 7; ad aliam S; ad terram super ripam fluminis 6; devertere S, reverti post se ad 6; filium suum quem 7; noniret S; prospiciens peruenit ad ripam vidit S. suum. Et pergens cepit redire post se cum gem. S; portauerat S, deportavit ad ripam 6; ut; et S. Casinensis: Et euntes cum .. ad quoddam flumen .. (pater eorum) *om.* .. cum filiis propter .. nomen eorum .. reverti .. (prius) *om.* Sed antequam .. rapuit eundem filium eius.

12 Et egressus Eustasius de flumine erat trahens capillos suos et ploravit amarissime filios suos et cogitabat semetipsum in aquam praecipitare; sed non permisit eum dominus deus providens illi bona, quae erant ei futura.

et dum egressus esset S; erat und et *om.* S. flumine. attrahens sibi barbam et cap. S; plorabat S; aqua 6. 7. 8; Et non S; ei S; providens S; ei bona 6; illi bona eius 7; quod 7. S; erant illi 6, erat ei 6. 7. 8. Casinensis: Egressus vero .. plorabat .. ei erant.

13 Tunc leo, qui rapuit filium eius, cum deportaret eum, fugatus est a pastoribus vel a canibus et reliquit puerum inlaesum. Et ipse ignorans, quid actum esset de patre eius, habitavit cum pastoribus temporibus multis. Frater vero eius, qui raptus est a lupo, liberatus est ab aratoribus, ignorante puero, quid actum sit de patre vel fratre; et habitavit cum his, a quibus liberatus est, temporibus multis.

effugatus 6. 6; vel a can. *om.* S; reliquid 7. S; quod 8; patre vel fratre suo hab. S; habitabat 7; cum ipsius past. S. Frater vero bis multis: *fehlt* Alles in S; et frater eius S; sit: esset 6; multis temp. 6. 7. Casinensis: rapuerat .. et a can. .. habitavit .. Et frater eius .. raptus erat .. ignorans quid actum esset .. cum illis .. multis temp.

Die II. Fassung sagt allerlei von dem Löwen, *ἐκδιώκεται τὸν κατακτείναντα* etc.

14 Eustasius vero dum esset in amaritudine et doloribus multis, dicebat: 'Vae mihi, qui aliquando pollebam sicut arbor florida et fructificans, et ecce nunc deramatus sum et denudatus ab omnibus bonis. Sed tu, domine omnipotens et misericors, non me derelinquas neque despicias in tribulationibus meis. Recordatus sum enim, quod dixisti, quia oportebat me velut Iob sustinere tribulationes vel temptationes multas. Sed consideravi, quia Iob quamquam a

facultatibus suis exinanitus fuisset, habuit tamen amicos, qui consolarentur eum: ego vero agrestes feras inveni, quae pro consolatione devoraverunt filios meos. Iob vero etsi deramatus fuit a filiis suis et ab omni substantia sua, tamen uxorem suam secum habuit pro aliqua consolatione passionis suae: ego vero et ab uxore eradicatus sum. sed quid dicam, quod tam graviter extirpatus sum, nisi tu, domine, tolerantiam et sufferentiam concedas mihi et ponas custodiam ori meo, ut non peccem tibi.

mihī om. 5. 8; quia 5; pollebar 8, florebam 7. S; florenda 6; et om. 8. S; et vox ecce n. nunc om. 8; deramatus 5. 7. 8; eradicatus S; nunc denudatus sum et denudatus sum 6; et denudatus om. S, et den. sum S; tu dens om. 6; desp. me 6 Record. bis me om. 6; enim om. 8. S; ueluti 5, uelad 6; sustinens 6; vel: et 8; considera 8; quamuis S; examinatus S; esset 6. S; sit 8; consolarentur 6. S; agrestes 7; qui pro 8. S, per consolationes deuouerunt S. deramatus 5. 7. 8; derelictus S, desolatus 6; est de filiis vel ex omni 8; vel ab 7; ab om. 5. 6; secum om. S; aliqua om. S; consol. aliqua 6; temptationis 7. S. et om. S; radicans 8, derelictus 6. radicans sum. Sed tu domine tolleranciam et sufferentiam concede mihi et propone mihi custodiam 8. tolerantium 5. 6. 8. S; sufficientiam 7; ponam 7.

Casinensis: aliquando florebam . . nunc expoliatus sum . . ab om. . . der me . . oporteret . . et tempt. . . consolarentur . . Iob etsi privatus fuit filiis et omni substantia tamen . . temptationis suae . . uxore viduatus sum. Sed quid dicam? nisi (quod t. gr. ext. sum om.).

Die II. Fassung hat die I. vielfach verändert.

15 Deinde beatus Eustasius veniens in quendam vicum coepit ibi operare manibus suis, donec fecerunt eum ipsi custodem agrorum suorum; et vivebat ex his mercedibus per singulos annos. Quod faciens adimplevit in eodem loco quindecim annos.

quodam 5. 6. 7. 8, quondam S; vicum 5, vico 6. 8, locum S, loco 7, κόμην II; operare 5. 7. 8 man. 1; operari 6, laborare S; ipsi 5. 7. S; ibi 6, om. 8; operibus mercedis 7. et nidebat peccora eorum per sing. annos 8; duodecim annos 8. Casinensis: locum . . operari . . cum homines eiusdem loci custodem . . ill. II. Fassung: καταβάν τρεα κόμην, καλομένην Βαλυσόιν.

16 Naclerus vero perduxit mulierem eius in patriam suam; sed talem fecit dominus deas virtutem cum ea, ut non praevaleret naclerus violare eam. Deinde contigit, quod in brevi tempore naclerus mortuus est et mulier absoluta est ad faciendum, quod illi placeret.

Naclerus S; naclerius 5. 6. 7. 8; perduxit uxorem 8; tale 7; talem gratiam dedit ei d. d. et virtutem, ut nunquam praevaleret. naclerus S, naclerius 5. 6. 7. 8; quod: ut 8; in brevi 8; mortuus esset 7. S; ille moreretur 8; mulier eustachii abs. 8; quid 6; placuerat 9. 8. Casinensis: Naclerius . . (naclerus) om. . . contigit ut in . . naclerius moreretur.

17 De quo loco dum a barbaris vastarentur fines Romanorum, coepit imperator inquirere, quid actum esset de Placida, qui fuit

magister militum, ad cuius opinionem saepius effugati fuerant alienigenae. Et misit imperator duos milites, qui vocabantur Antiochus et Agarius, ad inquirendum eum per omnes provincias sub imperio eius.

loco ab abarbaris 6; vastaretur 8; romanorum: eorum 8; inqu. imp. 6; requirere 8; Placido 6. 8. 8; placido qui vocabatur eustachius qui fuit mag. 8 ad cuius opinionem 5. 6 (opp.). 7, a cuius opinione 8. 8 (oppi); sepe 8; fuerant: sunt 8; alienigenas 7, barbari alienigene 6; Tunc misit 8; antiochus 6; inquirendum 5, 8, quirendum 8, quereundum 7, requirendum 6. Casinensis: Post aliquot vero tempus dum a barbaris eiusdem loci vastarentur (de quo loco *scheint zu bedeuten* 'von welchem Orte aus') . . militum, cuius fortitudinis et industria saepius effugati fuissent . . misit idem imp. . . ad inquirendum.

Die II. Fassung nennt: Ἀντίοχος καὶ Ἀγάριος.

18 At ipsi euntes pervenerunt ad vicum, in quo Eustasius erat custos agrorum. Et viderunt eum, sed non cognoverunt eum. Nam ipse cognovit eos et salutatus ab his resalutavit eos dicens: Pax vobis, amici et fratres! At ipsi dixerunt ei: Rogamus te, ut dicas nobis, si vidisti vel audisti aliquid de magistro militum, qui Placidus vocabatur. Et ipse dixit: Ut quid cause est vobis ad inquirendum eum? Et dixerunt: Quia magnus amicus noster fuit; unde qui indicaverit ipsum nobis, remunerabimus eum in magno dono. At ipse dixit: Ego hic peregrinus sum, et quomodo novi quam quaseritis? Sed rogo vos: venite et reficite vos apud me. Et consentientes sibi perduxit eos in susceptorium suum et prae-paravit, quod reficerent apud eum.

illi 8; nenerunt 7; in vicum 8; non om. 8, et non 8, agnoverunt 5, cum om. 5, illum 8; nam ipse 7. 8; nam et ipse 5. 6. 8, illos 6; his: eis 8; fratres et amici 8; Et ipsi 6. Rogamus ergo te 7; vel om. 8, aut audisti 6; Placidus 6. 8. 8; et ipse: Eustachius 8; ut quid 8, quid 6; causa 7. 8; vobis causa est 8; vobis om. 6; requirendum 6; est eum requirendi 8; nobis ipsum 8, illum nobis 7; in *vor* magno om. 6. 8, magno pretio 6, magnis donis 8. At ille 8; venite reficite 6, 7, venite reficere 5; vos *ma*. 5. 6. 8; apud 5; cognoscens 8; sibi: ei 6; eos sibi perd. 5, eos ibi p. 8; susceptorio suo 8; paravit 8; quod: ut 6; reficerentur 6. 8; ipsi apud 5. 8; eum ipsi 6; apud se 8. Casinensis: euntes dei nutu . . cognoverunt, ipse vero cognovit . . ab his . . si forte vidisti . . dixit: et quae causa . . dixerunt ei, quia . . eum magno . . reficite apud . . me. Quos consent. . in hospitium suum . . quod comederent ipsi apud eum.

Die II. Fassung berichtet, als Pl. die Soldaten erkannt hatte, habe er ein Gebet gen Himmel gesendet, so möge ihm Gott auch ein Wiedersehen mit seiner Frau gewähren; eine Stimme vom Himmel habe ihm dies und Anderes verheißen.

19 Qui dum reficerentur, paulatim in sensu suo cogitare coeperunt, quomodo hic esset consimilis illi, qui ab eis quaerebatur. Et dixerunt ad invicem: Si hic homo signum habet in collo suo ex plaga, quam nos scimus, quae facta est illi in bello, hic vere ipse est. Quo dicto erigentes se viderunt in collo eius signum et

exclamaverunt cum gaudio magno dicentes: Vere tu es magister militum Placidus, quem nos quaerebamus.

rescitur S; sanu 5. 6. 7: corde S; intra se 8; hic om. 8; illi om. 5. 7. 8. S; eius 6; ab his 8; quam: quae S; noscimus 8; uero 5; Quo dicto Intuentes in collo 8; et om. 8; magno om. 6; c. magno g. 8; Placidus 8. S. Placide 6. Casinensis; in corde suo . . quod hic . . illi . . signum cicatricis habet in collo suo, quod nos scimus, vero . . Die im Casin. weggelassenen Worte hat der Ausarbeiter der II. Fassung vor Augen gehabt, als er schrieb *ἔδοξαμέν τινα φάλην ἐν τῇ τραχήλῳ αὐτοῦ πληγῆς ἐν τῷ πολέμῳ*.

Die II. Fassung setzt zu, zuerst, daß während des Essens dem Placidus die Thränen gekommen seien; draußen habe er sich ausgeweint und dann sorgfältig die Thränen Spuren abgewaschen; später, auch nach dem Freudenrufe der Beiden habe Pl. noch versucht zu läugnen.

20 † Quo dicto haec omnia nota facta sunt in his locis † ex eo vel de iussione imperiali. Tunc vero quamvis nolentem honorem seculi huius perduxerunt eum ad imperatorem. Qui constituit eum esse in caput exercitus. Et congregati sunt ad ipsum ex omni provincia milites. Inter quos venerunt et duo filii eius, qui a feris fuerant liberati, nescientes inter se, quod fratres essent. Et erant consimiles rufi capillis et facie supra ceteros pulchriores. Et placuerunt Eustasio in decore aspectus sui vel in loquacitate oris sui et fecit eos centuriones, ignorans, quod fratres essent vel filii eius.

Der Anfang lautet so in 5. 6. 7 und 8, nur hat 6 *facta sunt nota* und 8 *'Quo audito' und 'de eius iussione'*. Die Hft 8 beginnt: Quo dicto qualiter ageretur in finibus Romanorum et iussione imperialem ei innotuerunt. Tunc . . Der Cas. hat *'Quo dicto'* vielleicht mit Recht weggelassen; es beginnt auch den vorhergehenden Satz. Auch die Worte nach locis hat der Casin. weggelassen. Sie sind aber die verderbten Reste eines Satzes, den die II. Fassung erhalten hat: *καὶ τοῦτον λειτουργῶν, συνδράμῳ πάντες . . εἰ δὲ σπαρταῖον ἐξηγοῦντο αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἀνδρός ἀρετῆς . . Τότε εἰ σπαρταῖον ἐνέπεισαν αὐτοῖς τὸ πρόταγμα τοῦ βασιλέως καὶ ἐνέθυον . .* Imperale 5; nolente 5; die Ergänzung des Cas. nolentem et recusantem ist wahrscheinlich richtig. 8 bietet: nolentem ad rem seculi huius declinari perduxerunt; in caput 5. 7. 8, eum in capite 8; in om. 6; caput exercitus sui 8; Et constituto congregati 6; ab ipso 5. 8; de omnibus provinciis 8; et om. 6. 8; nesciebant autem 8; consimiles om. 6; rufi 5, rufi capilli 8; facies 7. 8; super 8; ceteris 5; aspectu 7; oris sui loqu. 8; ignorant 7, nesciens 8; essent steht nach eius 6; filii sui 7. 8. Casinensis: Quae omnia nota facta sunt in illis locis. Tunc . . nolentem et recusantem honorem . . imperatorem. De quo imperator valde laetus effectus constituit . . esse caput . . aspectus et in eloquentia oris . . filii sui.

Die II. Fassung ist voll Zusätze und Ausschmückungen. Pl. verabschiedet sich von den geleitenden Bauern; seinen 2 Begleitern erzählt er auf dem fünfzehntägigen Marsch *πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ*, ebenso dem ihn mit Freudenthränen begrüßenden βασιλεὺς καὶ τῇ συγγλῆτῳ. Dann verlangt er, daß ein *τηρωάτης* geschehe und die Ausgehobenen *καταστῆν εἰς νομάρχας*; die 2 Söhne nahm er als *στρωάτους* an.

21 Et audita est inter barbaros opinio, quod Placidus prociator exisset in bellum contra eos, et sub nocte secesserunt barbari

in sola audita opinione eius. At ipse profectus cum exercitu pertransiuit Danubium et occupavit provincias multas, donec pervenit in vicum, qui se tradidit ei, ne cum pereuntibus damnaretur.

auditum und opinio est 8; opinio 8; Placidus 6, 8. S; exiit 6; exisses 7; in bello 7. 8; in bellum om. 6; recesserunt 8. S; barbari et fugierunt 5. 6. 8 (fugerunt); sola audita opinione 7 u. (audita om.) 8. S; pro sola opin. eius 8; in solo auditu opinionis 6. 6. (oppin.) 5. 6. S; vgl. § 17 und § 1 Ende; transiuit 7. S; flumen danuvium 8; praecoccupavit 8; venit in vicum per se (Persae?) quem tradidit eis 8; tradiderunt 5. 6; ei om. 5. 6, eis 7; cum pereuntibus om. 6; damnarentur 5. 6; pervenerunt ad vicum ubi erat uxor eius, qui se omnes ei tradiderunt. Adistens autem mulier ad fenestram 8. Casinensis: sub om., recesserunt barbari in solum proprium. At ipse... transiuit danuvium... in quoddam oppidum quod...

Die II. Fassung ändert und mehrt Allerlei: ἐκτίπτει τὸν ποταμὸν τὸν καλοῦμενον Ἰλδάρην; dann ἐπὶ τῇ περικλειμένῃ ἐν τῇ πόλει und αὐτὴν τὸν κατακλίσαντα αὐτὸς παρήγαγε παρὰ τὸν πῆμον.

22 Et erat in ipso loco mulier eius adsistens ad fenestram tabernaculi, ut videret exercitum applicantem. Et ecce illi duo iuvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat iuxta tabernaculum, in quo adsistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos et ignorabat, quod esset mater eorum. Nam et ipsi inter se nesciebant nationem suam vel quod essent fratres et filii huius mulieris.

existens 8; tabernaculi sui valde mirabatur, ut videret 8; duo illi 8; illi om. 6; quodam 5. 6. 7, ortum 8. S, orto 5. 6; tabernacula 8; stabat 8; quae et 8; fenestras 7; intuebat 5. 8; contemplabatur 8; ignorabant 6, ignorabatur 8; fratres essent vel 8; aut filii 8; mulieris huius 8. Casinensis: ei... mulier supradicta quae per... ignorabant... eorum, sed et... nesciebant cognationem... filii eiusdem mulieris.

23 Et dum ibidem recordarentur de infantia sua ad invicem, referebat unus ad alium: Ego recolo me, quod pater meus magister militum fuit et mater mea pulchra facie fuit et magno decore, et frater meus rufus capillis et facie pulchra. Sed egressi occulte nocturnis horis nescio ubi nos pater noster cum matre ducebat, donec introivimus in navem. Deinde exeuntes postmodum de nave matrem nostram non vidimus. quid actum sit de ea, ignoro. Et ibat pater meus cum fletu et gemitu, donec pervenimus ad flumen. Et reliquit me pater meus in ripa et portans fratrem meum minorem ad aliam partem transiuit. Qui dum ad me rediret, ut similiter mecum transiret, rapuit me leo; sed liberatus sum a pastoribus et habitavi cum eis temporibus multis.

Ibidem: ibi 8, diu 8; ab invicem 5. 8; referebant 8. S; recolo me (mecum?) 5. 6. 7. S; recordor me 8; fuit militum 8; et mater mea pulchra facie fuit om. 6. 8; fuit pulchra facie 7. meus iunior 5. 8; raso capillo 8; rufus 6; capillis fuit 8; facies pulchra erat 8; noctis 5. 8; oris 6. S; hora noctis 8; deducebat 6; in

naus 5; exientes 7; navi 8; de nave postmodum 6; uidimus amplius, quid 8; factum 8; ea hoc 8; ignorantes 8; meus nobiscum 5. 6; noster nobiscum 8; gemitu et fletu 5. 6. 8; Et rel. me p. m. in ripa om. 8; in ripa 7, ad ripam 5. 6. 8; minorem alia parte tr. 5; portauit fr. me. iuniorem ad aliam ripam (om. transiuit) 8; rediret et similiter me uellet transire 8. Casinensis: ibidem colloquerentur .. ad alterum .. (me) om. .. facie et magno .. pulchra. Egressi autem .. nescio quo nos .. introiimus navem .. (post modum) *fehlt* .. de navi .. uidimus nescientes, quid actum esset de ea et ibat .. ad quoddam flumen .. similiter me transportaret rapuit ..

24 Quo audito frater eius erigens se et exultans cum lacrimis dixit: Per virtutem Christi, ego sum frater tuus, quia quae recitasti, haec omnia memoro et quia me pater meus super flumen deportauit et, dum ad te ipse rediret, ego a lupo raptus sum; sed liberauerunt me aratores et habitavi cum eis multis temporibus. Quo dicto erant in gaudio magno amplectentes vel osculantes se in magna caritate fraternitatis, quia post longum tempus inuicem se cognoscere meruerunt.

et exultans om. 8; per ueritatem 8; quia omnia quae dixisti memoror quia 8; pater meus me 8, meus om. 5. 6. 7; flumine 5. 6; portauit 7. 8; a te 7; cum ipsis 5. 8; temporibus multis 5. 6. 8; complectentes 7; vel oscul. om. 8; amplectentes se et oscul. 6; caritate 7, claritate 6; tempore 5; ab inuicem 5. 6; post longo temp. 8; cognouerunt (*ohne* meruerunt) 8. Casinensis: recitasti omnium memoror .. meus trans flumen .. temporibus. Quibus dictis .. se et osculantes in .. se cognoscere ..

25 Tunc mulier mater eorum adsistens ad fenestram tabernaculi valde mirabatur, si ipsi essent vel si viverent filii eius. Et exiens cito mulier de tabernaculo ad interpellandum pro se principem exercitus Romanorum eo quod ibidem captiua detineretur. Et ut uidit Eustasium, recognouit eum et proiecit se ad pedes eius dicens: Ego sum, quae derelicta sum in navi apud nauclerum. Et hic ipse alienigena non tardauit, sed cum omni celeritate defunctus est. Et testis est mihi dominus Christus, qui operatus est mecum hanc virtutem, quia neque ipse neque alius me contaminauit.

mulier om. 8; ad: per 6; ipsi essent uero filii eius. Exiens autem 8; mulier cito 8; tabernaculo perrexit 8; se ad principem 6; principi 7; exercitum 8; ipsa ibidem 6; ibi 8; teneretur 7. 8; Et *del.?* et uidens 8; quae a te 6. 8 (*und mit* qui) 5; qui 8; *suerst* recta, *dann* relicta 7; nave 8; nauclerum 8; nauclerium 5. 6. 7. 8; sub omni 7; omni om. 6; tardauit postea cum o. cal. mori. Et 8; mihi oes. 8; ihesus christus 6. Casinensis: Tunc praedicta mulier .. detineretur, ut uidit (*wohl richtig*) .. nauclerum et alienigena ipso .. dominus quia ..

Die II. Fassung berichtet, erst am nächsten Tage habe sie dem Feldherrn berichtet, daß sie eine Römerin und hier kriegsgefangen sei; da sie ihn erkennt, erzählt sie ihre Schicksale.

26 Quo audito Eustasius recognouit eam et conversus in gau-

dium visus est benedicere dominum deum propter praesentiam eius. Et dixit ad eam: Filii nostri a feris comesti sunt. At ipsa dixit: sicut et nobiscum ita et cum filiis nostris fecit dominus magnam virtutem. Nam et audiui et vidi duos iuvenes loquentes et agnovi, quia et tu pater eorum et ego sum mater ipsorum.

eam *om.* 5; gaudium S; gaudio 5. 6. 7; conversus gaudens est et benedicere deum cepit 8; et dicit S; comesti 6. 8; et ipsa 6; et filiis 8; fecit deus 6; fecit dominus deus magnam misericordiam 8; Nam audiui S; Audiui itaque et vidi 8; et vidi *om.* 6; loquentes *om.* 5, loquentes et ignorabant quod tu 6; cognovi eos et tu 8; eorum his 6; sum *om.* S; ego sim 6. *Casinensis:* gaudium benedixit dominum propter . . magnam *om.* . . virtutem suam. Nam . . eorum es et.

Die II. Fassung gibt hier ein Muster von verbreiteter Umarbeitung.

27 Quo dicto fecerunt eos venire in praesentiam, et referentes sibi ad invicem, quae illis contigerant, agnoverunt se et exultaverunt in magno gaudio pater et mater cum filiis suis. Et admirabatur omnis exercitus Romanorum pro ipsis virtutem et gratiam Christi. Deinde circumeuntes provincias barbarorum regressi sunt cum magno triumpho in patriam Romanorum et reduxerunt secum plures captivos et spolia multa.

Quo audito S; praesentia 5. S; ab invicem 5. 6; quod illi 8; contingerant 6, contigerat 5; cognoverunt S; admirabantur 5. 7, mirabatur 8; pro ipsis et pro gloria Christi 8; barbarorum 5. 6. 8; romanorum 7. S; patria 5. *Casinensis:* praesentia . . admiratus est . . romanorum de his quae illis contigerant. Deinde . . provincias regressi sunt Romam cum magno triumpho et gaudio reducentes . .

II. Fassung: von der 2. bis zur 6. Stunde erfüllt die Nachricht das ganze Heerlager und ein großes Dankfest wird gefeiert.

28 Sed dum regrederentur, mortuus est Traianus imperator. Et successit illi Adrianus paganissimus et factus est imperator et venit obviam Eustasio redeunti de proelio, eo quod fecisset victoriam triumphalem. Et congratulabatur ei ipse cum exercitu suo propter triumphum victoriae eius vel pro inventione uxoris et filiorum eius. Quo facto ingressus est imperator in templum idolorum et immolavit victimas diis suis. Eustasius vero non est ingressus in templum idolorum, sed neque uxor eius neque filii ipsius.

regrederentur 6. 7; regrederetur 6. 8. S; est *om.* 7; trahamus S; (Et successit *hic* est imperator) *fehlt in* 8; obula 5; congratulabantur 8. S; ipse *om.* 8; cum omni exerc. 5. 6. 8, omni *om.* 7. S; pro triumpho, aus propter tr. corrigi, 5; triumphalem victoriam 8; et pro 6; vel pro inv. ux. et fil. eius *om.* 8; vel filiorum 5. 6; filiorumque 7, uxoris eius et filiorum suorum S; est *und dann* et *om.* 8; in templo 5. 6; et victimas diis suis offerrebat S; templo 5; aut filii 5. 6. *Casinensis:* successit illi in imperium Adrianus paganissimus qui venit . . (triumphalem) *om.* . . ei cum . . pro triumpho . . eius et pro . . eius. Post haec ingressus . . templum sed neque . .

Die II. Fassung nennt τὸν γὰρ τοῦ Ἀδελφάνου.

29 Quo audito imperator indignatus ad Eustasium dixit: Quare

non introisti in templum ad offerendum libamina diis nostris? Et dixit Eustasius: Quia ego Christiannus sum et Christum regem caelestem adoro, qui me triumphare fecit. Nam et uxorem et filios meos de inter multa pericula liberavit.

Indignatus est et dixit ad E. 8; introistis 8; offerenda 7. 8; caelestem om. S; Nam uxorem meam et 8; de inter multa 5. 7, inter multa 8, inter pericula multa 6, de multis periculis 8. Casinensis: offerenda .. fecit et uxorem .. de multis periculis ..

Die II. Fassung schildert genauer das Verfahren: ἐξήλθον διαλεχθῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ ὅς παρὸν παρῶναι καὶ οὕτως ἐποιεῖτο τὴν ἑξέτασιν.

30 Tunc iratus imperator fecit eum cum uxore et filiis suis in arena recludi et leonem super eos dimitti. Quos videns leo territus capite inclinato recedebat ab eis. Et videns imperator tale miraculum amplius est indignatus et fecit bovem aereum igne succendi, ut recluderentur ad comburendum.

indignatus 7; imp. iratus 6; eum om. 8; harena 6. 7; leonem 6. Cas. (ἀντὶ II): leones 5. 7. 8. S; mitti 8; quod ut vidit 8; territus est et cap. 6. 8; reclinato 8; amplius indignatus f. 8; fecit eos hunc aereo igne 7; succendi et iussit eos in eo recludi Sed 8; recluderetur 6. 7. 8; die Worte (ad combur. bis § 31 recluderetur) fehlen in 6. Casinensis: leonem ad eos devorandos dimitti .. ut in eo reclud ..

Die II. Fassung setzt am Ende zu: συνέχευε δὲ πῶν τὸ πλῆθος τῶν ποσῶν καὶ τῶν ἑλκυστῶν ἀνθρώπων.

31 Sed priusquam in vase aereo igne succenso recluderetur, visus est orare dicens: Domine deus omnipotens, ad te clamamus, ut fiant corpora nostra per hunc ignem velut incensum in conspectu tuo et omnes, qui nostri memoriam fecerint, percipiant ubertatem in terris et consequantur de caelis tuae gratiae largitatem.

vase aereum 7; succenso 7; recluderetur ad comburendum visus est 8; visus est orare dicens 5. 8. S; et u. est Eustasius orare d. *beginnt wieder* 6; visus est autem beatus Eustasius orare dicens 7; dat 7; hanc 6, pro hoc igne 6; velut 5. 8; recipiant 7; caelestis tuae gratiae 8; consequantur tuam gratiam largientem 8. Casinensis: recluderetur, orant Eustasius dicens .. clamamus tuamque clementiam deprecamur ut .. ubertatem ..

Die II. Fassung weicht beträchtlich ab; aber obgleich sie kaum umfangreicher ist, tauchen doch einzelne Stücke der I. Fassung auf; so von § 31 ἐμαί: τελευτήσαντες ἡδὲ τὸ πῦρ τοῦτον καὶ προσεχθεῖσαν τῇ πορὶ τούτων ἀποκαυτῶμεναι. Δε: ὅσοι γάρ τινι καὶ τοῖς κατὰ τὸν χρόνον, ut omnia, qui memor nostri fuerit, πλὴν μέγας δὲ τῇ βασιλείᾳ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῇ εὐδαιμονίᾳ.

32 Et qui in quacumque necessitate nostram intercessionem quaesierint sive in mare sive in terris sive in quolibet loco, ab omnibus periculis liberentur. Ubique ergo, domine, glorificantes te et invocantes per nos, defensionis tuae auxilia sentiant, et ubique, qui nostri memoriam fecerint, adiutorium et consolationem et liberationem, domine, in tua virtute accipiant. Adhuc et de pec-

catis suis remissionem et indulgentiam consequantur et post hanc vitam in paradiso collocentur et in caelesti gaudio sine fine feliciter glorientur.

qui in quacumque 5, in quacumque 6, 8, quicumque in 7, 8; necessitate sua nostram 8; sua intere. nostram 8; quaesierit 7, 8, om. 5; sive in mare s. i. terris om. 8; mari 6; modo loco 6; nach loco hat eine spätere Hand ergänzt habuerint 5; omni periculo 6; liberetur 8; ergo hat hier 5, 7, 8; om. 6, 8; domine hat hier 5, 6, 8; om. 7, 8; te domine 7, 8; te glor. et laudantes per 8; te pro nobis 6 (om. et invocantes); tuae def. 8; defensione tua auxiliantur et 8; auxilium 8; sentiant 6, 8; sentiantur 5, 7, 8; et ubicumque nostra memoria fuerit 8; et adiut. 8; et liberationem et consolationem 5, 6, 8; in om. und tua domine 6; percipiant 8, accipiant 8; Ad hoc 8; Adhuc domine petimus ut qui de p. a. rem. a te per nos quaesierit, ind. 8; paradiso 7, 8; collocentur 5; ut in 5, nur in 6; et sine 6; velociter glor. 6.

Von diesem ganzen Absatze ist keine Spur im Casinensis zu finden. Wohl aber sind Stücke desselben von dem verwendet worden, der die zweite Fassung ausgearbeitet hat. So: *κὼν ἐν τῇ βαλίστρῃ κὼν ἐν παραμῷ ἀνδρόθεῳ, ἐπαυλίσσονται ἐν δὲ τοῖς ἀνέμοις ἡμῶν, προσθῶν ἐκ τῶν ἀνδρῶν, τοὺς ἐν ἐμαρτίᾳ δὲ τῆς ταπεινότητος ἡμῶν προσκλιπτομένους σοὶ συγχώρησον χάρις τῶν ἐμαρτίων καὶ πάντων τῶν μαρτυρημένων καὶ δεξαζόμενων σε παντὶ βοήθει καὶ εὐεργετῆς γενεῖ.*

33 Et hoc nobis, domine, praestare digneris, ut in uno loco recondantur corpora nostra, ut qui viximus separati temporibus multis. Concede ergo nobis, ut in uno sepulchro adunati praevaleremus subvenire languentibus vel aegrotis et omnibus, qui in quacumque tribulatione fuerint constituti et nostri memoriam fecerint, ut ex hoc cognoscant, quia recepisti nos in gloriam regni tui. Quo dicto facta est vox de caelo dicens: In veritate, exaudita est oratio tua, et ita facio omnia, sicut postulasti, ut sciant omnes, quia dedi vobis coronam victoriae et palmam triumphalem in caelis.

domine om. 6, 7, 8; recondantur 8; ut qui = quia; vivimus 8; separati 7, separatis 5, 6, 8, 8; ergo 7, om. 5, 6, 8, 8; nobis domine ut 8; uno om. 5, 6; adunati in sepulchro (ohne uno) 5, 6, 8; adunatum 8; valeremus 6; fuerant 8; fuerint et hoc cognoscant mit Lücke 8; gloria 5, 8; de caelo om. 8; tua oratio 8; faciam 6, 8, 8; omnia om. 8; victoriae et palmam om. 8. Casinensis: nostra, ut qui . . multis amodo in uno . . cognoscant omnes quia . . in gloria . . (in veritate) om. . . est Eustasii oratio tua . .

34 Deinde missi sunt a paganis in vase aereo igne succenso et hymnum dicentes suscepti sunt ab angelis in caelum et de corpore recesserunt. Sed sicut nec capillus de capite eorum, ita nec ulla pars vestimentorum aut corporum ab igne combusta est, sed inlaesi de vase aereo educti sunt. Quod videns imperator cum ministris suis valde sunt admirati, quod neque vestimenta corporis neque capillos capitis nec ullam partem membrorum incendium

flammae contingere praesumpsit. Et erat dicens imperator: Hoc magicis artibus actum est, ut ab igne non cremarentur.

vas ereum igne succensum 8; igni 5. 6; ymnus 5. 8; sunt om. 5; in caelum om. 5. 6. 8; et om. 5. 6; sed sicut nec 5, sed om. 6, nec om. 8; ut om. 7; Et sic quia nec 8; de capita: capitis 8, de capita 5; ita nec 5. 7. 8, ita om. 6. 8; vestimenti 8; hant 7; aut corporum om. 5; corpore 8; ab om. 8; combusta sunt 7. 8; sed ille sic de nase areo deducti 8; ducti 8; Quos 5. 6; admirati sunt 6. 8; capilli 5. 7. 8; neque ulla 7. 8, nec ulla 8; pars 7, parte 8; membrorum 6. 8; incendia 5. 7. 8; praesumpsit 5. 6. 8. 8: praesumpsisset 7; et 5. 7. 8, sed 6, Tunc 8; erat dicens 5. 6, erat imp. dicens 7; dixit imp. 8, sperabat imp. 8; malis 8; actum esse 8. Casinensis: vas aereum igne succensum. Et sic hymnum deo dicentes . . sed nec capillus . . eorum nec . . Quos . . incendia (flammae) om. contingere praesumpsissent. Et dicebat imperator: Vere hoc . .

35 Sed multitudo magna ex populo dixerunt: Vere magnus est deus Christianorum. Deinde superveniente nocte occulte de hoc loco a Christianis sublatis sunt et in uno loco sepulti sunt. Ubi pacis tempore quiescente persecutione basilica fabricata est.

magna om. 8; populi 8; nocte magna dixerunt 8; vere quia 7; Dehinc 6; supervenientes 5. 7: nocte nach loco und (occulte) om. 8; sunt ablatis 8; et in u. l. sepulti sunt om. 8; sepulti sunt in pace et in eorum venerabilia nomina ecclesia est edificata 8; sepulti. Ubi parum temporis quiesc. 6; ubi post parum paucum tempus requiscente 8. Casinensis: de loco illo . . sepulti. Ubi . .

36 Quibus sacra devotione mense Madio die vicesima celebramus, ut de ipsorum intercessionibus et in hoc mundo et in perpetuo gaudeamus per Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

quorum festinitatem sacra 6; In quibus sacrata 8; madio 5. 6, magio 7, inio 8, octobr. 8; vicesimo 6, octavo 8; celebremus 8; celebrantes sollempnitatem 8; ut per ipsorum nomina vel intercessione in 8; et per in hoc om. 8. S. perpetuo adiuvari valeamus 6; per dominum nostrum Ihesum christum 8; gloria et potestas 5; cui est honor et potestas virtus magnificentia magnitudo imperium in s. a. amen. S. Casinensis: Quorum natalicia s. dev. mensis Maii d. vicesima cel., ut ipsorum int. adiuti ad perpetua gaudia pervenire mereamur. per Ihesum Christum dom. n., cui est gloria et imperium in s. a. Amen.

Die gegen Schluß kurze II. Fassung nennt: ἐκκλησίαν τὴν πρῶτην τοῦ ἁγίου πνεύματος τῆς ἐκκλησίας τοῦ Σαντιβρίου πνεύμα.

Zu S. 259. Das Alphabetum de bonis sacerdotibus hat 1880 Dümmler. Poetae I 79, aus 2 Hften, Paris 528 und St. Gallen 573, gedruckt. Es bestätigt meine Reimregel; so reimen richtig in Str. 13: excessibus, ieiunio, apostolus und in Str. 22: pangite, inbuite, silentii. So druckt Dümmler ohne eine Note. Blume druckte 1899 (Analecta 33, 186) das Lied nur aus der St. Galler Hft no 573. Da er nun in Str. 13 ieiunia und in Str. 22 silentia ohne eine Note druckt, so könnte die Gültigkeit meiner Reimregel hier zweifelhaft erscheinen. Doch nach gutiger Mittheilung des Herrn Bibliothekars Dr. Füh hat die Hft in St. Gallen

wirklich 'ieiunio' und wirklich 'silentii'. Also hat Blume geirrt, wie auch Str. 7, wo die beiden Hften und Dümmler haben 'Gratis ut preceptor iussit', seine Phantasie aber Blume verführte zu: 'Gr. ut redemptor iussit'.

Übersicht.

I Die griechischen (S. 227/9) und die lateinischen (S. 230) prosaischen Fassungen der Legende vom h. Placidus-Eustasius. Das gegenseitige Verhältnis dieser Texte und der älteste, ursprüngliche Text (S. 230—234); der Anfang der Legende in den 3 Fassungen (S. 234—238). Die Quelle und der Dichter des Rythmus (S. 238).

II A: der Text des Rythmus (S. 239/246).

B: der Zellenbau des Rythmus (S. 246—253).

C: der Reim des Rythmus (S. 253—255)

und der Reim mit den drei Vokalen: $a + (e = i) + (o = u)$:
S. 255—269.

Beispiele außer Placidus: S. 256: 8. Synode von Toledo 653 und Ars Tibini c. 1400. S. 256 Fortunat I 16, II 6, II 1, Reimprosa. S. 258 Oberitalien Heimat des Placidus-Rythmus?

Beispiele aus den Poetae Latini aevi Carolini S. 258: I 48/50, 55, 625 (Pauli Diaconi) S. 259: I 79—82 (Alphabetum de bonis u. de malis sacerdotibus). S. 259: I 142/4 (de destructione Aquilegiae). S. 260: Iren und Angelsachsen (Aldhelm).

S. 261: aus Strecker's Rythmi aevi Merovingici et Carolini, 1914: no XII (mit zweisilbigem Reim). S. 262: no XV (zweisilbig) S. 263: no XXIII. S. 263: no XXVII und no LII. S. 264: no XI. S. 265: no XLII und no XLVII; no XLVIII (zweisilbig). S. 266: no LIII, no LVIII, no CV, no CXIII. S. 267: no CXVI und no CXLIX (Vita Eligii).

S. 267—269: Ursprung und Verbreitung dieser Reimfreiheit.

III Der älteste und ursprüngliche Text der Placidus-Eustasius-Legende:
S. 269—286.

Das Krokodilspiel (Li'b et-Timsâh)
ein ägyptisches Schattenspiel
nach alten Handschriften und modernen Aufzeichnungen
herausgegeben und bearbeitet
von
Paul Kahle.

Vorgelegt von Herrn E. Littmann in der Sitzung am 5. Juni 1915.

Vorbemerkungen.

1. Das volkstümliche Schattentheater in Ägypten.

In seiner „Geschichte des Schattentheaters“¹⁾ hat Georg Jacob die Nachrichten aus der arabischen Literatur zusammengestellt, die bezeugen, daß zum mindesten seit den Zeiten des Sultan Saladin bis jedenfalls ins 16. Jahrhundert das Schattentheater in Ägypten zu hause war²⁾. Jacob hat da auch die ältesten Schattenspieltex-te, die aus Ägypten auf uns gekommen sind, eingehend besprochen³⁾. Es sind 3 Stücke, die der ägyptische Arzt Muhammed Ibn Dānījal († 1311) für den „Salon“ in Reimprosa verfaßte. Jacob hat später größere Proben aus diesen Stücken veröffentlicht, erklärt⁴⁾ und zum Teil übersetzt⁵⁾ und uns so einen Einblick ge-

1) = Erweiterte Neubearbeitung des Vortrags „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland“. Berlin 1907.

2) a. a. O. S. 32 f.; 77 ff.; die Stellen sind von Jacob abgedruckt und übersetzt im Anhang zu Littmann, Arabische Schattenspiele, S. 76 f.

3) a. a. O. S. 34—78

4) Stücke aus Ibn Dānījāls Taif al-hajāl. 1. Heft: Einleitung. Erlangen 1910. 2. Heft: Markttypen aus 'Agib wa-Ġarīb. Erlangen 1910. 3. Heft: Die Eröffnungsszene aus 'Agib wa-Ġarīb. Berlin 1912.

5) Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrh. [SBA 1910 10] München 1910; vgl. auch Der Islam I 178—182. IV 67—71.

winnen lassen in diese wichtigen einzigartigen Reste einer dramatischen Poesie des islamischen Mittelalters.

Sehr wesentlich unterscheidet sich von diesen von einem begabten Dichter geschaffenen Stücken das volkstümliche Schattenspiel, wie es heute in Ägypten bekannt ist und noch gelegentlich aufgeführt wird. In seiner heutigen Gestalt ist es freilich relativ jungen Datums. Das Schattenspiel war aus Ägypten geschwunden, und das, was heute vorgeführt wird, hat im wesentlichen als Neuschöpfung des Schattenspielers Ḥasan el-Kaššās zu gelten¹⁾. Das gilt sowohl von den modernen Schattenspieltexen, für die die beiden von Curt Prüfer veröffentlichten Stücke als gutes Beispiel dienen können²⁾, als auch für die Schattenspielfiguren, die heute im Gebrauch sind³⁾. Indessen hat Ḥasan el-Kaššās an ältere Überlieferungen angeknüpft. Es ist mir gelungen, ägyptische Schattenspielfiguren aufzufinden, die zum Teil wenigstens sicher aus der Zeit der Mamlukenherrschaft in Ägypten stammen⁴⁾, und es ist außer Zweifel, daß die modernen Schattenspielfiguren in Ägypten nicht ohne Einfluß der alten, zum Teil in gewissem Gegensatz zu ihnen, gebildet sind⁵⁾. Und daß bei den modernen Schattenspieltexen mindestens die poetischen Stücke zum guten Teil aus älterer Zeit stammen, läßt sich sicher nachweisen. Ḥasan el-Kaššās weist selber in den von ihm den alten Gedichten angehängten Strophen darauf hin, daß er sie aus alten Hss. übernommen hat, und es ist mir gelungen, die Handschrift, die seine wichtigste Quelle für die alten Texte war, von seinem Sohne Derwīš el-Kaššās zu erwerben. Ich habe diese Handschrift früher eingehend beschrieben⁶⁾ und beschränke mich hier auf wenige Angaben: Der Titel lautet: „Dies ist der Schattenspiel-Diḡān (Diḡān kedēs) von der Dichtung (kalām) des Šeh Se'ūd und des Šeh 'Alī en-Nahle

1) Vgl. meine *Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten* I S. 2 ff. und *Orientalisches Archiv* III S. 103 f.

2) Curt Prüfer, *Ein ägyptisches Schattenspiel*. Erlangen 1906; ders.: *Das Schiffspiel, ein Schattenspiel aus Kalro*, in den *Münchener Beiträgen zur Kenntnis des Orients* II 1906.

3) Proben dieser Figuren findet man abgebildet in Prüfers erstem oben zitierten Buche, auch im *Islam* II S. 161, 181.

4) Etwa 80 solcher alter Figuren habe ich im *Islam* I S. 264—290, II S. 143—195 veröffentlicht und besprochen. Für das Alter dieser Figuren bietet das sich auf einigen von ihnen findende Mamlukewappen einen ziemlich sicheren Anhalt; vgl. meine Ausführungen im *Islam* II S. 189 ff.

5) Vgl. *Islam* II 188 ff.

6) *Neuarab. Volksdichtung aus Ägypten* I S. 8 ff.

und von der Dichtung (kalām) des Zunftmeisters¹⁾ und Leiters Dā'ūd el-'Attār²⁾. Ein Zusatz besagt, daß Dā'ūd auch der Schreiber des Ms. sei, und jedenfalls hat Ḥasan el-Ḳassās ihn dafür gehalten. Das scheint mir aus dem 11. Bēt des unten unter No. I veröffentlichten Gedichtes hervorzugehen, wo es heißt: „Da euer Knecht Ḥasan Ḳassās die Kunst des Schattenspiels liebte, pflegte er umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er öffnete die Blätter bei der Wahrheit Gottes, die Originalhandschrift (aṣl) des Manāḡī³⁾ über die Künste, bis mein eigener Name berühmt wurde und Ansehen gewann“. „Die Blätter“ (el-aurāk) ist eine gute Bezeichnung dieser jetzt aus ca. 240 losen Blättern bestehenden und viele Lücken aufweisenden Handschrift, und wie Ḥasan im einzelnen diese Hs. benutzt hat, werden die unten unter No. I und V veröffentlichten Gedichte zeigen.

Da diese Hs., die ich im folgenden mit A bezeichnen will, im Jahre 1118/9 H = 1707/8 D geschrieben ist, ist nunmehr festgestellt, daß Dā'ūd el-Manāḡī in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt haben muß. 'Alī en-Nahle ist sein Lehrmeister gewesen. Dā'ūd sagt selber im 9. Dōr des unten veröffentlichten Gedichtes VI, er sei durch den Šah Nahla mit dem Šedd versehen worden. Der dritte in der Hs. genannte Dichter, es-Se'ūd, hat, wie es scheint, vor 'Alī en-Nahle gelebt: vielleicht hat Ḥasan el-Ḳassās in ihm den Begründer einer neuen Dichtungsart im Schattenspiel gesehen, vgl. das 10. Bēt des Gedichtes I. Wir haben also in Hs. A eine Sammlung von Schattenspielgedichten dreier⁴⁾ Schattenspieler des 17. Jahrhunderts, die von dem jüngsten der drei selber niedergeschrieben ist. Wahrscheinlich hat nach Dā'ūd el-Manāḡī das Schattenspiel in Egypten bald aufgehört⁵⁾. Aber Schattenspielgedichte in der Art derer, die in der Hs. sich finden, sind weiter verfaßt worden, und von solchen mögen manche dem Ḥasan el-Ḳassās auch zu Gebote gestanden haben.

Im Jahre 1909 gelang es mir in Menzale bei meiner Suche nach alten Schattenspielfiguren ein Bündel von Fragmenten weiterer Schattenspielhandschriften zu erwerben⁶⁾, die der Hs. A sehr nahe

1) Vgl. zu dieser Übersetzung von el-'Ahrāf M. Hartmann in Deutsche Lit.-Zig. 1912 No. 24 Sp. 2141 und Or. Archiv III S. 104 Anm. 1.

2) al-Manāḡī oder al-Manāḡāt ist der Beiname des aus al-Manāḡāt (etwa 12 km südlich von Kairo) stammenden Dā'ūd.

3) Es kommen gelegentlich auch Gedichte anderer Schattenspieler in der Hs. vor: die werden voraussichtlich aus derselben Zeit stammen.

4) Vgl. Islam II S. 185 f.

5) Vgl. Islam II 183.

stehn, und z. T. eine sehr wertvolle Ergänzung für sie sind. Im wesentlichen handelt es sich hier um zwei Handschriften. Zu der einen, die ich B nennen will, gehören 128 Blätter, je 13–14 cm hoch 9 cm breit, mit etwa 11 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten des Da'ūd el-Manāḡi und ist, wie die Schrift zeigt, wohl von dem Schreiber der Hs. A, also von dem Verfasser selber geschrieben. Sie enthält viele Gedichte, die auch in A stehn, und bietet bei der Ausfüllung von Lücken oder undeutlich gewordenen Stellen sehr wertvolle Hilfe. Sie ist auch sehr sorgfältig geschrieben, doch fehlen die Vocalzeichen Hamza, Tešdid usw., die bei A ziemlich regelmäßig stehn, hier fast vollständig. Einige Abweichungen finden sich zwischen A und B: Sie scheinen mir darauf hinzudeuten, daß Da'ūd seine Gedichte aus dem Kopfe niedergeschrieben hat. Zu der zweiten, die ich C nennen will, gehören etwa 25 Blätter, je 15 cm hoch, 10½ cm breit, mit 18–23 Zeilen auf der Seite. Diese Hs. ist eine Sammlung von Schattenspielgedichten eines gewissen 'Alī en-Naggār. Über die Zeit, in der er lebte, ist mir nichts bekannt. Aber die Hs. macht ganz den Eindruck, daß sie ungefähr aus derselben Zeit stammt wie A und B: sie bietet interessante Parallelgedichte zu den in A und B enthaltenen, und ich glaube kaum, daß sie in wesentlich anderer Zeit als die Gedichte in A und B entstanden sein werden.

Aus diesen Handschriften-Fragmenten kann man ein ungefähres Bild vom ägyptischen Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewinnen. Die einzelnen Dichter, deren Namen wir aus den Hss. kennen lernen, sind nicht die Verfasser dieses oder jenes Schattenspiels, — so wie es etwa Muḥammed Ibn Dānījāl war —, vielmehr stehen eine Anzahl von Schattenspielen in ihrem Verlaufe durchaus als gegeben im voraus fest, und die Dichter beschränken sich darauf, einzelne Szenen solcher Schattenspiele in ihrem fest bestimmten Inhalt mit möglichst vielen Feinheiten poetisch darzustellen. Und zwar werden dieselben Szenen von den verschiedenen Dichtern bearbeitet, so daß wir oft für dieselbe Szene drei und mehr Parallelgedichte von verschiedenen Dichtern haben. Die Hs. A, die die Dichtungen verschiedener Schattenspieler enthält, ist so angeordnet, daß sie von jeder Szene die Bearbeitungen der verschiedenen Dichter nacheinander bringt. So konnte der, welcher diese Hs. besaß, bei jeder Szene die Bearbeitung wählen, die ihm am besten und wirksamsten erschien, wohl auch gelegentlich dieselbe Szene in verschiedener Bearbeitung wiederholen.

Die oben beschriebenen Hss. enthalten im wesentlichen lediglich

eine Anzahl solcher poetisch ausgestalteter Szenen. Und ebenso ist es mit den Aufzeichnungen moderner Stücke. Auch hier bestehen die Schattenspielhandschriften nur aus solchen Gedichten. Aber schon ein Blick etwa in das von Prüfer veröffentlichte „Klosterspiel“, ‚Li'b ed-Dēr‘, auch ‚Alam qa-Ta'adir‘ genannt, zeigt, daß neben diesen poetischen Stücken auch die volkstümliche Prosa einen breiten Raum einnimmt. Doch die wird nicht aufgezeichnet. Der Lehrling, der bei dem Meister eintritt, lernt das durch Übung auswendig. Es kommt ja bei dieser „volkstümlichen Rede“ (kalām beledī) weniger auf die wörtlich genane Wiedergabe, als auf geschickte und sichere Beherrschung des Stoffes im allgemeinen an, und eine gewisse Originalität wird hier — innerhalb der durch die Tradition gezogenen Grenzen — geschützt. Wie sicher sich trotzdem bei dem einzelnen Schattenspieler ein fester Wortlaut für diesen kalām beledī festsetzt, habe ich im Sommer 1914 in Kairo deutlich erfahren. Ich fand in dem Matratzenarbeiter (muneggid) 'Alī Muḥammed einen Schüler des Ḥasan el-Kaššāš, der über das Schattenspiel seines Meisters gut Bescheid wußte, und ließ mir von ihm 10 oder 12 Stücke¹⁾ diktieren. Er wußte sie so sicher auswendig, daß er, wenn ich ihn etwas wiederholen ließ, fast immer wörtlich dieselben Ausdrücke brauchte wie zuvor. Er konnte weder lesen noch schreiben, und hat in den letzten Jahren nicht oft bei Schattenspielvorführungen mitgewirkt. Die Texte sind ihm also Jahre hindurch in sicherer Erinnerung geblieben. Auch die Gedichte wußte er auswendig: aber was er da vorbrachte, war meist in Strophenbau und Versmaß nicht ganz in Ordnung. Er hatte persönlich auch kein sicheres Empfinden dafür — wie dieses überhaupt nicht sehr weit verbreitet heute im Kairoer Volk ist. Und doch kommt es bei diesen Gedichten darauf an, daß sie in Versmaß und Strophenbau exakt sind. Die Schattenspieler haben zumeist auch für die Unvollkommenheit der von ihnen zitierten Gedichte eine deutliche Empfindung und verweisen selber darauf, daß man da nur sicher Bescheid wissen könne, wenn man die Gedichte aufgezeichnet vor sich habe.

Ganz ähnlich wird es bei dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts gewesen sein, und so ist es zu erklären, daß wir es nur aus Sammlungen solcher Gedichte kennen. Indessen ist in Hs. A ein kleines Stück in volkstümlicher Prosa (kalām beledī) erhalten. In dem Stücke, das man als „Leuchtturmspiel“ (Li'b el-Manār) oder

¹⁾ Meine Aufzeichnungen sind noch in Kairo, und ich erinnere mich an die Zahl nicht genau.

als „Krieg gegen die Barbaren“ (Harb el-'Agam) bezeichnet — es handelt vom Überfall der Christen auf Alexandria und spielt an dem berühmten Pharos von Alexandria —, kommt eine Szene vor, die Verhandlungen zwischen Christen und Muslimen enthält. Ri-him, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels¹⁾, muß hierbei als Dolmetsch die kauderwälschen Worte der Christen ins Arabische übersetzen.

Da es sich hier um eine Reihe von Wortspielen handelt, deren Pointen man leicht vergessen konnte, so hat man hier ausnahmsweise eine Prosaszene niedergeschrieben. Darin möchte ich einen urkundlichen Beweis dafür sehen, daß auch das Schattenspiel des 17. Jahrhunderts solche Ausführungen in Prosa gehabt hat; von den Gedichten sind uns in den Hss. umfangreiche Reste erhalten, von den Ausführungen in Prosa fast gar nichts, und doch ist allein nach den Gedichten der Verlauf des Stückes oft nur schwer zu rekonstruieren.

Man wird sich da mit dem modernen Schattenspiel des Hasan el-Kassās helfen müssen. Er war ein gescheuter Mann, der sicher oft instinktiv das Richtige traf; auch mag er über Verbindungen verfügt haben, die wir einstweilen nicht kennen. Daß er freilich bei seiner Neubelebung des Schattenspiels, für die er die alten Gedichte verwandte, diesen immer gerecht geworden ist, kann man nicht behaupten. Die alten Gedichte nehmen sich in ihrer Umgebung oft sehr seltsam aus, und wollen zu ihr nicht recht passen. Übrigens stimmen auch die Gedichte nicht immer ganz unter sich, — das erklärt sich ja aus der Tatsache, daß sie von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammen. Auf alle Fälle wird aber das moderne Schattenspiel des Hasan el-Kassās — das auch an und für sich nicht ohne Interesse ist — für das des 17. Jahrhunderts manchen wertvollen Anhaltspunkt geben können. Immerhin halte ich es für richtig, bei der Veröffentlichung so vorzugehen, daß man zunächst die Gedichte für sich herausgibt, unter Berücksichtigung von Änderungen und Zusätzen, die Hasan el-Kassās an denen, die ihm bekannt waren, vorgenommen hat. Darauf hat das moderne Stück zu folgen, nach dem Diktat von Schülern des Hasan el-Kassās. In dieses kann man dann die Gedichte an den in Betracht kommenden Stellen einfügen. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Arbeitsweise des Hasan el-Kassās im einzelnen zu verfolgen. Ihre Erkenntnis ist für die Beurteilung der modernen Schattenspiele natürlich von wesentlicher Bedeutung.

1) Vgl. über ihn Prüfer, ein ägyptisches Schattenspiel S. XVI.

Wird es so möglich sein, das Verhältnis des Schattenspiels des 17. Jahrhunderts zu dem modernen klar zu erkennen, so ist es schwieriger, es nach rückwärts zu verfolgen. Wenn ich die oben bereits angeführte Bemerkung des Hasan el-Kassās richtig verstehe, so ist Se'ūd der Anfänger einer neuen Art des Schattenspiels. Wenn die Bemerkung etwas wert ist, so bedeutet sie vielleicht soviel, daß Se'ūd der erste war, der diese Art von Schattenspielgedichten aufgebracht hat¹⁾. Indessen wäre mit der Notiz nur dann etwas anzufangen, wenn sie uns aus älterer Zeit bezeugt wäre. Dann würde man vielleicht annehmen können, daß der Schattenspieler Se'ūd, der im Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt haben mag, das moderne arabische Strophengedicht in das Schattenspiel eingeführt hat. Eine derartige Annahme ist aber durch die vielen unsicheren Voraussetzungen einstweilen wenig zuverlässig. Die Schattenspiele selber sind auf alle Fälle älter. Der Stoff der Stücke muß offenbar doch lange bekannt und weit verbreitet gewesen sein, bis man dazu kam, einzelne Szenen poetisch zu bearbeiten in Gedichten, deren Form und Inhalt durch die Tradition streng geregelt sind. Wenn ferner das Li'b el-Manār beim Leuchtturm von Alexandria spielt, so muß es doch in seinen Anfängen in die Zeit zurückgehn, da dies Weltwunder noch vorhanden, oder wenigstens in der lebendigen Erinnerung der Leute war. Bekanntlich ist der Pharos von Alexandria im 14. Jahrhundert in völligen Verfall geraten²⁾. Und wenn dasselbe Stück von einem Überfall der Christen auf Alexandria handelt, so ist m. E. das letzte Ereignis, das dafür in Betracht kommen kann, der abenteuerliche Zug Peters I., des Königs von Cypern; von ihm wurde Alexandria am 10. Okt. 1365 erstürmt und der Plünderung preisgegeben³⁾. Dieser Angriff nahm bald eine für die Egypter sehr günstige Wendung. Vielleicht bald danach hat man dies Ereignis im volkstümlichen Schattenspiel behandelt; das geschah ja auch sonst in Egypten. Bekanntlich hat ein egyptischer Schattenspieler dem Osmanen-Sultan Selim I. in dem Palast auf der Insel Rôḍa im Jahre 1517 die kurz vorher erfolgte Erhängung

1) Wahrscheinlich aber sind die Worte im 10. Bét des I. Gedichts überhaupt anders zu verstehen, vgl. S. 313. Dann würden die hier daran geknüpften Folgen obnehin fortfallen.

2) Vgl. H. Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident*. Leipzig und Berlin 1909, S. 63.

3) Vgl. W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*. Stuttgart 1879, Bd. II, S. 55 ff. Herzsohn, Paul, *Der Überfall Alexandriens durch Peter I., König von Jerusalem und Cypern*. Inaug.-Diss. Bonn 1886.

des letzten Mamlukensultans Tūmān-beg im Schattenspiel vorgeführt¹⁾. Das eine und das andere derartige Schattenspiel hat — so muß man annehmen — eine längere Dauer gehabt, ist immer wieder aufgeführt und weiter ausgestaltet worden, und hat sich bis in die neueste Zeit erhalten²⁾. Vor allem muß man bei dem beliebtesten aller ägyptischen Schattenspiele, dem Li'b ed-Dēr oder 'Alam ḡa-Ta'ādir annehmen, daß es eine ziemlich lange Geschichte gehabt hat. Es ist so umfangreich geworden, daß es einen ganzen Monat hindurch in Fortsetzungen, Abend für Abend, gespielt werden kann³⁾. Allgemein ist in Kairo die Überzeugung verbreitet, daß die Grundlage des Stückes historisch ist: ein muhammedanischer Gelehrter verliebt sich in die Tochter eines koptischen Priesters, und heiratet sie, nachdem sie den Islām angenommen hat. Daß diese Geschichte im Schattenspiel einen derartigen Umfang angenommen hat, ist doch wohl nur so zu erklären, daß dieser Stoff jahrhundertlang dem Publikum vorgeführt und durch neue Szenen erweitert wurde. Diese Stofffülle war schon im 17. Jahrhundert vorhanden. Meine Hs. A enthält trotz ihres fragmentarischen Zustandes heute noch auf nicht weniger als 125 Blättern Gedichte zu diesem Stücke. Wenn man weiter bedenkt, daß die im volkstümlichen Schattentheater sehr beliebte Figur des Rihim, oder, wie er in den Stücken selbst meist genannt wird, Abu-l-ḡitat⁴⁾ = Katzenvater, sich bereits in Muḡammed Ibn Dānijāl's Stücken findet, und zwar so, daß sie von ihm da schwerlich erfunden ist⁵⁾, so wird man das am einfachsten so erklären, daß Ibn Dānijāl die Figur dem damals bereits vorhandenen volkstümlichen Schattentheater entnommen hat.

Ganz gewiß ist von diesen vielen volkstümlichen Stücken nur ein verschwindend kleiner Bruchteil auf uns gekommen; die große Masse der Schattenspielstücke ist wohl nie aufgezeichnet worden, und ist mit dem Augenblick, da sie nicht mehr aufgeführt wurde, der Vergessenheit anheimgefallen. Was gerettet ist, ist eben dadurch gerettet, daß in Strophengedichten verfaßte Szenen einzelner

1) Vgl. Jacob, Geschichte des Schattentheaters S. 78.

2) Vom Li'b el-Manār hat man freilich heute nur noch sehr unklare Vorstellungen. Immerhin hat sich der damals gebrauchte Name „ḡorāb“ = Rabe für die schwarz angestrichenen Schiffe erhalten. Ebenso ist eine Szene dem Bau von Kriegsschiffen gewidmet.

3) Was Prüfer von ihm veröffentlicht hat, gibt nicht entfernt einen Begriff von dem ungeheuren Umfang dieses Stückes.

4) Sprich Abu-l-ḡitat.

5) Vgl. G. Jacob, Ein Ägyptischer Jahrmarkt im 13. Jahrhundert, S. 6.

Stücke aufgezeichnet wurden. Die erhaltenen Gedichte gehören zu den schon genannten Stücken Li'b ed-Dēr oder 'Alam qa-Ta'adīr, el-Manār oder Harb el-'Agam, ferner zu Abū Ga'far oder Kūr qa-Kībs, zum Li'b et-Timsāh, dem „Krokodilspiel“ und zu 'Agā'ib el-Bahr oder el-Garrāf; dazu kommen noch ein paar Reste von andern Stücken. Es ist begreiflich, daß nach diesen wenigen Stücken nicht alle noch erhaltenen alten Schattenspielfiguren erklärt werden können¹⁾. Sie sind in ihrer Gesamtheit Zeugen aus den Zeiten, in denen das Schattenspiel in Blüte stand; von der Bedeutung, die das Schattentheater damals hatte, von der hohen Schätzung, die es genoß, legt die feine künstlerische Arbeit der Figuren noch ein deutliches Zeugnis ab.

Aber auch die noch erhaltenen Reste sind wichtig und bieten wertvolle Beiträge zur Kulturgeschichte und Sprache des Landes, in dem sie entstanden. Ich will im folgenden nach den oben angegebenen Gesichtspunkten das gesamte Material, das ich mir für das „Krokodilspiel“ gesammelt habe, veröffentlichen, und hoffe später auch zur Bearbeitung der anderen Stücke zu kommen.

2. Das Li'b et-Timsāh.

Meine erste Aufzeichnung des „Krokodilspiels“ stammt aus dem Jahre 1906. Ich ließ das Stück durch den unter dem Namen al-Ḥāfiẓ al-'Abbāsī in Kairo wohlbekannten Schauspieler meinem damaligen Gewährsmann für volkstümliches Arabisch diktieren. Dieser ist ebenfalls Schauspieler und nennt sich Saīd Aḥmed Abun-Naṣr²⁾. Nach seinem Diktat habe ich das Stück transkribiert.

Die eingeflochtenen Gedichte waren beiden nur unvollkommen im Gedächtnis, und so besorgte mir Saīd Aḥmed etwas später eine Abschrift dieser Schattenspielgedichte von einem Schüler des Ḥasan al-Kaṣṣās (Ms. E), und nach seinem Diktat transkribierte ich diese Gedichte. Von den unten veröffentlichten Gedichten waren in dieser Abschrift vorhanden No. V, XI und XII. Später kam ich in den Besitz einer modernen, sehr flüchtig geschriebenen Schattenspielhandschrift (= D), die die Gedichte zum Li'b et-Timsāh und zu el-Garrāf enthält, zu Timsāh dieselben wie Ms. E. Von dem Eingangsgedicht (No. I), das Ḥasan al-Kaṣṣās seinem Stück vorgesetzt hatte, enthielten beide Handschriften nichts. Ich war hin-

1) Vgl. Der Ialam I 264—269, II 142—195.

2) Seine Visitenkarte lautet: سید احمد ابو النصر ممثل عربی بالاجواق العربیہ; er bezeichnet darin also seinen Beruf als „komischer Darsteller in den arabischen Schauspielertruppen“. — Saīd ist eine Mischform für Saījid oder Sid; sie soll vielleicht dem Ungebildeten als Naḥawī-Form gelten (Lütmann).

sichtlich dieses zunächst ganz auf das angewiesen, was mir zuerst diktiert worden war.

Der Verlauf des modernen Spiels ist folgendermaßen:

Wie in jedem auf Hasan el-Kassās zurückgehenden Schattenspiel tritt zuerst der Mukeddim auf, ein Mann, der das Einleitungsgedicht spricht, und die erste Szene mitspielt, dann aber verschwindet, um während des Stückes nicht wieder zu erscheinen¹⁾. Bei ihm findet sich ein Fellāh ein, der den seltsamen Namen Zibriḳās²⁾ führt. Er beginnt — wie jede im Schattenspiel auftretende Figur — mit einem Lobpreis Gottes, dann folgt eine längere mit allerhand Scherzen gewürzte Unterhaltung der beiden; Zibriḳās will Fische fangen, der Mukeddim führt ihn zum Nil. Z. versucht, die Angel auszuwerfen, aber er hat Pech: ein großer Fisch zieht so stark, daß Z. ins Wasser fällt und beinahe ertrinkt. Z. ist entmutigt, der Mukeddim meint, der Fischfang muß gelernt werden. Er werde ihm einen Meister besorgen. Auf seinen Ruf erscheint el-Hagg Mansūr, der Šēh el-Ma'ās ist, d. h. Führer eines Bootes, das den Verkehr zwischen den beiden Nilufern in Oberegypten vermittelt. Der ist gelernter Fischermeister. Die Verhandlungen zwischen ihm und Zibriḳās sind der Gegenstand des ersten Gedichts der Hss. D und E (unten No. V). Zibriḳās klagt dem Šēh sein Leid. Der tadelt ihm, daß er ein Handwerk habe ausüben wollen, das er nicht vorher ordentlich bei einem Meister gelernt hat. Er sei unter gewissen Bedingungen wohl bereit ihm in die Lehre zu nehmen. Auf Zibriḳās's Bitte führt er die Bedingungen an. Wir erhalten dabei einen höchst interessanten Einblick in das mittelalterliche islamische Zunftwesen³⁾. Zibriḳās erklärt sich mit allem einverstanden. In Strophe 9 des Gedichtes wird ein Lied (Bulēlik) angekündigt: es folgt aber nicht. Man muß nun annehmen, daß Zibriḳās Unterricht erhält. Dann wirft er, von den guten Wünschen des Šēh geleitet, aufs neue die Angel aus.

Diesmal kommt ein Krokodil aus dem Nil heraus, und verschlingt den Zibriḳās. Nur sein Kopf ragt noch aus dem Rachen des Tieres hervor⁴⁾.

1) Vgl. die Charakteristik des Mannes bei Prüfer, a. a. O. S. XV.

2) Vgl. zum Namen die Bemerkung auf S. 314 Anm.

3) Eine erste grundlegende Abhandlung darüber hat Hermann Thorning geliefert in seinem Werke: Beiträge zum islamischen Vereinswesen auf Grund von Hasī Madad et-Taufiq. [= Türkische Bibliothek, herausg. von Georg Jacob und Rudolf Tschudi, 16. Band.] Berlin 1913.

4) Vgl. die merkwürdige Parallele in Dostojewskis Humoreske „Das Krokodil“ [F. M. Dostojewski, Sämtliche Werke. Herausg. . . von Moeller van den Bruck. II. Abt. XVII. Bd. München u. Leipzig, R. Piper & Co., 1902, S. 323 ff.].

Rihim (= Abu-l-ḫiṭat)¹⁾, die lustige Figur des ägyptischen Schattenspiels, tritt auf. Die Verhandlungen zwischen Zibrikāš und Rihim bilden den Gegenstand des 2. und 3. Gedichtes der Hss. D und E (unten No. XI und XII). Zibrikāš klagt sein Leid und bittet um Hilfe. Rihim meint, wenn er mit Gold oder Silber losgekauft werden könnte, so wollte er es gewiß tun. Aber mit dem Krokodil anzufangen sei gefährlich. Er solle nur auf Gott vertrauen. Bald sei er ja erlöst.

Auf Rihims Ruf eilt die Frau des Zibrikāš mit ihrem Sohne herbei. Sie werden bald von dem inzwischen auftretenden Šēh el-Ma'aš fortgejagt. Er fragt einen vorübergehenden Berberiner (Nubier), ob er es sich wohl getraue, und wieviel er event. beanspruche, um den Fellachen aus dem Rachen des Krokodils zu befreien. Dem Araber gilt der Berberiner als beschränkt. Das kommt bei den Verhandlungen zum Ausdruck. Inzwischen tritt ein Magrebiner auf, und der Šēh el-Ma'aš beginnt auch mit ihm Verhandlungen. Durch ein vom Šēh el-Ma'aš hervorgerufenes Mißverständnis gerät der Berberiner mit dem Magrebiner in Streit. Jeder ruft einen Landsmann herbei, und es kommt beinahe zu einer Prügelei zwischen den Gruppen, als die Magrebiner schließlich erklären, sie wollten die Sache den Berberinern überlassen, und fortgehen. Nun machen sich die Berberiner ans Werk. Damit das Krokodil sie nicht versteht, verabreden sie eine Geheimsprache (šim). Aber sie fangen die Sache so ungeschickt an, daß das Krokodil zuschnappt und auch noch einen Berberiner verschlingt. Nun werden die Magrebiner zurückgerufen. Die Magrebiner stehn in Egypten und Palästina in dem Ruf, gute Beschwörer zu sein. Diesen Ruf bewähren sie auch hier. Durch eine lange scherzhafte Beschwörungsformel und Weihrauch schläfern sie das Krokodil fest ein, und ziehn nun mit Leichtigkeit beide Männer aus seinem Rachen heraus. Zum Beweis für die Wirksamkeit der Beschwörung nehmen sie schließlich das noch immer schlafende Krokodil auf ihre Köpfe und ziehn mit ihm von der Bühne ab.

Ich habe mehrfach Gelegenheit gehabt, diese erste Niederschrift mit andern Schattenspielen aus Kairo durchzusprechen; gelegentlich konnte ich dabei kleine Verbesserungen anbringen; verschiedenartige Darstellung veranlaßte mich, gegen Schluß eine kurze Stelle in doppelter Fassung zu geben: jede bietet einige

1) Vgl. oben S. 295. Prüfer, a. a. O. S. XVII.

Vorzüge. Im allgemeinen habe ich die Überzeugung gewonnen, daß das Stück so, wie ich es veröffentliche, ziemlich gut der Art entspricht, in der es in Kairo aufgeführt wird. Die durch Hasan el-Kaššās geschaffene Tradition ist ziemlich fest, kleine Abweichungen wird aber jede Aufführung bringen. Das bringt die von mir oben charakterisierte Art dieser Aufführungen mit sich.

Wichtiges und von Hasan el-Kaššās zum großen Teil nicht verwertetes Material bieten die oben beschriebenen alten 3 Schattenspielhandschriften A, B und C.

In A sind es zunächst 3 Blätter, die Gedichte zum Krokodilspiel enthalten. Den Hauptinhalt dieser Blätter bildet die Vorlage zu dem von Hasan el-Kaššās verwerteten Gedicht des Da'ūd el-Manāwī (No. V). Es ist hier vollständig bis auf die beiden letzten Verse der letzten Strophe erhalten. Außerdem aber befindet sich in den Blättern davor der Rest eines Parallelgedichtes dazu (die letzten 3 1/2 Strophen) verfaßt von 'Alī en-Naḥle (No. III) und das von demselben verfaßte dazu gehörige Bellik (No. IV). Ein viertes Blatt der Hs. enthält die Vorlage für das von Hasan el-Kaššās dem Stücke vorgesetzte Einleitungsgedicht (No. I), in der Hs. als „Burhāna“ bezeichnet und hier — nach der Überschrift — zu dem Stücke 'Alam ya-Ta'ādīr gehörig. Auf dem Blatte ist das Maṭla' und 6 1/2 Strophen erhalten. Hasan el-Kaššās hat es zu Ende gedichtet.

In B enthalten 6 Blätter Gedichte zum Krokodilspiel; davon gehören 1—5 zusammen, zwischen 5 und 6 fehlen offenbar mehrere Blätter. Da in dieser Hs. nur Gedichte des Da'ūd el-Manāwī enthalten sind, so ist sie für den Fortschritt der Handlung wichtig. Den Hauptteil bildet auch hier das große von Hasan el-Kaššās benutzte Gedicht No. V (fol. 1b—4b). Wir haben also hier die zweite Originalniederschrift dieses Gedichtes, und, was besonders wichtig ist, der Schluß ist hier vollständig erhalten. Auf dies Gedicht folgt das in dem Gedichte bereits angekündigte Bellik (fol. 4b—5b) = No. VI. Von dem sich dann anschließenden „Kit'a fi-t-tunīṣī“ [so!] ist leider nur die erste Strophe erhalten, aus der inhaltlich nichts zu entnehmen ist (= No. IX).

Den Anfang dieser Blätter bildet der Schluß eines Bellik, das offenbar eine viel frühere Situation als das große Gedicht (No. V) voraussetzt und aus dem für die Handlung des Stückes wahrscheinlich wichtige Schlüsse gezogen werden können (No. II). Leider ist nur sehr wenig von dem Stücke erhalten.

fol. 6 bietet den Anfang eines Gedichtes, das bereits Zibriḳās im Rachen des Krokodils voraussetzt (= No. X), das also eine

Parallele darstellt zu den von Hasan el-Kaššās verwendeten Gedichten No. XI und XII.

Ms. C enthält nur ein Blatt, das hierher gehört. Da die in ihr stehenden Gedichte aber von einem andern Dichter ('Alī en-Naggār) stammen, so sind sie eine sehr erwünschte Ergänzung zu dem sonst bekannten. Das Blatt enthält zunächst den Schluß ($4\frac{2}{3}$ Dör) eines Parallelgedichts zu No. V: die Verhandlung zwischen Zibriḳās mit dem Šāḩ el-Ma'aš, mit wertvoller Anspielung auf die mittelalterlichen Zunftgebräuche (= No. VII); daran schließt sich der Anfang des dazu gehörigen Bellīḩ (4 Dör) = No. VIII.

Ich gebe die Gedichte aus den verschiedenen Hss. in der Reihenfolge, die sie im Verlauf des Stückes einnehmen. Die „Parallelgedichte“, Ausführungen derselben Szene durch verschiedene Dichter, folgen aufeinander, nur wird natürlich das Bellīḩ nicht von dem Gedichte getrennt, zu dem es gehört.

Über die Form und die Anlage dieser Gedichte kann ich ausführlicher handeln erst bei späterer Gelegenheit, wenn mehr Material vorgelegt sein wird. Hier mögen nur einige einleitende Bemerkungen folgen.

Eine Schattenspielszene wird gewöhnlich in zwei Gedichten behandelt, von denen das erste längere rezitiert, das zweite im ersten meist angekündigt, den Inhalt des ersten kurz wiederholend gesungen wird. Diese Gedichte sind Strophengedichte¹⁾; es kommen, zumal in der umfangreichen Hs. A, Beispiele für alle 7 Arten dieser Gedichte²⁾ vor. Am häufigsten ist das Zagal, und da alle unten veröffentlichten Gedichte (mit Ausnahme des kurzen Gedichtanfangs von No. IX) zu dieser Dichtungsart gehören, so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen darüber.

Das Zagal steht dem Muḩaššāḩ nahe: Nach Ibn Sanā el-Mulk, der nach Ibn ḩaldūns Urteil der beste Muḩaššāḩ-Dichter des Ostens war³⁾, ist das Muḩaššāḩ in grammatisch korrekter Sprache, mit I'rāb, verfaßt, nur die Hārge, der — oder die — letzten den Gesamtreim aufweisenden Verse jeder Strophe sind im Laḩn, in vul-

1) Die Strophe ist *bēḩ*, wenn das Gedicht einen Monolog darstellt, *dör*, wenn es sich um einen Dialog handelt, bei dem jeder Spieler eine Strophe abwechselnd zu rezitieren bzw. zu singen hat.

2) Vgl. H. Gies, *الغنون السبعة*, Ein Beitrag zur Kenntnis sieben neuerer arabischer Versarten. Inaug.-Diss. Leipzig 1879.

3) Vgl. Martin Hartmann, Das arabische Strophengedicht. I. Das Muḩaššāḩ (= Semitistische Studien, herausg. von Carl Bezold, Heft 13/14), Weimar 1897, S. 47 f.

gärer Sprache abgefaßt. Nach Ibn Haldūns Ansicht ist das ganz in Lahn abgefaßte Zagal eine volkstümliche Kopie des Muḡaṣṣah¹⁾. Ob die Ansicht richtig ist, oder ob nicht vielleicht das Zagal das ursprüngliche, und das Muḡaṣṣah eine gelehrte Nachahmung des Zagal ist, das läßt sich heute schwerlich entscheiden²⁾. Aber die nahe Verwandtschaft beider Dichtungsarten in der äußeren Form bringt es mit sich, daß die Versmaße, die M. Hartmann aus den verschiedenen von ihm untersuchten Muḡaṣṣah-Gedichten zusammengestellt hat, auch bei den Zagals Verwendung finden; ich werde auf diese Versmaße³⁾ soweit als möglich Bezug nehmen.

Die Zagal-Dichtung ist bis heute in Egypten ziemlich verbreitet⁴⁾. Wenn Gies behauptet⁵⁾, daß der Versbau in ihm häufig nicht mehr streng den Regeln der Quantität folgt, so ist er im Irrtum. Im Versmaß können hier wie in der klassisch-arabischen Dichtung an gewissen Stellen Längen und Kürzen wechseln. Wo aber sonst Verstöße gegen das Versmaß vorkommen, liegt sicher eine Verderbnis im Gedicht vor. Das hat Gies bei dem von ihm abgedruckten Zagal aus dem Mustatraf des Ibāhi ja selbst gemerkt, wenn auch das Gedicht noch wesentlich anders zu lesen ist als Gies es — nach der zugesetzten Vokalisation zu urteilen —, lesen will. In den unten abgedruckten Gedichten kommen — so weit bei ihnen alte Hss. vorliegen — Abweichungen von dem Versmaß überhaupt kaum vor. Sehr häufig sind solche Verstöße in den Dichtungen des Ḥasan el-Kaṣṣāṣ. Ob er selber keine rechte Empfindung für diese Metrik hatte, oder ob es sich nur um schlechte Überlieferung handelt, ist schwer zu entscheiden. Man könnte mit Sicherheit erst darüber urteilen, wenn man von Ḥasan el-Kaṣṣāṣ selber niedergeschriebene Gedichte hätte. Den heutigen Schattenspielern geht das Verständnis für das Versmaß dieser Gedichte meist ab. Sie sind gewöhnlich schon zufrieden, wenn die Reime einigermaßen stimmen.

In den Versen muß des Metrums wegen gelegentlich anders gelesen werden als wie wir es sonst gewöhnt sind, z. B. wechseln je nach dem Metrum die Formen al-ṭilāḥ = — ◡ — und allāḥ = — —⁶⁾; das Hamza ist oft zu lesen, wo wir ein Verbindungsalif er-

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 31. Hartmann S. 3 f.

2) Vgl. Hartmann S. 3.

3) Hartmann a. a. O. S. 202 ff.

4) Vgl. Friedr. Kern: Neuere ägyptische Humoristen und Satiriker. VI. Das Zagal, in Mitteil. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin II 47 f.

5) a. a. O. S. 31.

6) Dasselbe im altarabischen Vers: vgl. Ġawālqī, Mu'arrab. S. 19, Z. 8. Nöldeke, Zur Gramm. des klass. Arab. S. 93 [Littmann].

warten, und es ist bisweilen geschwunden, wo wir es lesen würden. Sehr sorgfältig sind die zu lesenden Hamzas in Hs. A eingetragen; man sieht, daß da Hamza öfters beim Artikel, beim Imperativ des I. und bei Formen des VIII. Stammes steht. Ich habe diese Hamzas nach dem Vorgang der Hs. sorgfältig bei der Transkription angegeben. Zu beachten ist ferner, daß in einer auf Doppelkonsonanz ausgehenden Form stets ein Marmelvokal zu lesen ist, es sei denn, daß das folgende Wort mit einem Alif — das seinen Konsonantenwert dann verliert — anfängt. Folgt ein solches mit Alif beginnendes Wort auf ein mit einem Konsonanten schließendes, so wird dieser Konsonant herübergezogen und es entsteht so beim ersten Wort eine offene Silbe. So ist z. B. zu lesen

بَغِيَتُ الصَّيْدِ (No. V 1) bi-ġi-i-teš-šed (— — — — —).

Das erste Zagal einer Schattenspielszene, das rezitiert wird, besteht in den unten veröffentlichten Gedichten stets aus dem Maṭla' zu 2, und Strophen zu 5 Doppelversen. Ziemlich regelmäßig enthält die vorletzte Strophe das Medīḥ, den Lobpreis des Propheten, und die letzte Strophe, die den Namen Istiḥād führt, den Namen des Dichters.

Gewöhnlich wird in der drittletzten Strophe auf das folgende Lied hingewiesen, das Bellīk, oder als Diminutiv Bulēlik genannt wird. Bellīk gilt als Unterart des Zagal¹⁾. Die Strophen desselben sind oft sehr viel komplizierter gebaut, sie enthalten bisweilen zwei Gruppen von Sonderreimen außer dem Hauptreim, das Versmaß ist abwechslungsreicher, wird aber auch hier konsequent durchgeführt. Medīḥ und Istiḥād sind hier meist in derselben Strophe vereinigt. Das Bellīk wird gesungen, der arabische Ausdruck dafür ist naṣād. Man rühmt es, wenn der vortragende Meister noch jung ist (ġulām), weil dann offenbar seine Stimme besser ist. Das Lied muß in einer bestimmten Tonfolge (nağma) vorgetragen werden. Die drei unten unter No. IV, VI und VIII veröffentlichten Bellīks, bei denen die Tonart angegeben ist, sind in as-Sikāh vorzutragen. Sikāh ist ein Ton der arabischen Tonleiter, der bei uns nicht vorkommt. Er ist tiefer als e und höher als d. Michael Muṣāḳa führt in seiner Abhandlung über arabische Musik²⁾ im 6. Abschnitt des 2. Kapitels 12 verschiedene Tonfolgen auf, die auf as-Sikāh sich basieren. Der Laḥn as-Sikāh, der hier

1) Vgl. Gies a. a. O. S. 53.

2) Un traité de Musique arabe moderne. Préface, traduction française, texte et notes par P. L. Rouzevalle, in den Mélanges de la Faculté Orientale VI, Beyrouth 1913, S. 1—120.

vielleicht gemeint ist, hat die folgende Tonfolge: Sikah (e —) Rast (e) Sikāh (e —) Naḡā betont, (g) Māhur (e) Aug (b +) Husainī (a) Naḡā (g) Gaḥārkāh (f) Sikāh (e —) ¹⁾. Der Oboenbläser (Zāmīr) stimmt diese Tonfolge an (jeguss as-Sikāh). Dazu kommt der Rhythmus (Ḍarb oder Daḡḡ), der mit dem Ṭār, dem großen Tambourin, oder einem andern Trommelinstrument geschlagen wird. Bekanntlich entstehen verschiedene Töne, je nachdem man auf den Rand oder auf die Mitte des Fells dieses Instrumentes schlägt. Den Schlag auf den Rand bezeichnet man mit التكه (et-takk), den auf das Fell mit التعم (et-tamm) ²⁾. Der maṣmūdische Rhythmus (Ḍarb maṣmūdi), der für die unten unter No. IV und VIII abgedruckten Bellīḡs vorgeschrieben ist, wird in dem von Kāmil Ef. al-Hula'ī verfaßten Werke: al-Musiḡi aš-šarḡī, Kairo 1322, auf S. 70 folgendermaßen angegeben:

+	تم	تم	+	تك	+	تم	تك
---	----	----	---	----	---	----	----

Die einzelnen Felder bezeichnen hier gleiche Zeitmaße. Durch die Kreuze sind Pausen angedeutet.

Den alexandrinischen Rhythmus (ḡarb iskendarāni), der für das als No. VI veröffentlichte Bellīḡ vorgeschrieben ist, kann ich nach der mir zur Zeit zur Verfügung stehenden Literatur nicht angeben.

Ich gebe die Gedichte, soweit sie in den Hss. erhalten sind, in genauem, sorgfältigem Abdruck, und berücksichtige hierbei insbesondere die Vokal- und andere Lesezeichen, die in Hs. A angegeben sind. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, daß diese Zeichen für die arabische Vulgärsprache in Ägypten von großer Wichtigkeit sind ³⁾. Außerdem aber habe ich es für zweckmäßig gehalten, diese Gedichte auch in Transskription zu geben. Ich bin mir des Mißlichen, das die Transskription einer 200 Jahre alten vulgären Hs. bietet, wohl bewußt. Natürlich kann die Art, wie ein moderner Schattenspieler aus Ägypten diese alten Texte liest, nicht ohne weiteres maßgebend sein für ihre ursprüngliche Aussprache. Dazu kommt, daß die Transskription genau mit der

1) a. a. O. S. 99 f. Ich setze die europäischen Tonzichen dazu. — bedeutet, daß der arabische Ton etwas tiefer, +, daß er höher ist.

2) Bezw. wenn man kein solches Instrument hat, würde تكه mit der Faust, تعم mit der flachen Hand zu schlagen sein.

3) Neuarabische Volksdichtung aus Ägypten, I, die Anmerkungen auf S. 87 ff.

arabischen Vorlage übereinstimmen mußte. Nun konnten moderne Schattenspieler die Gedichte aus den Hss. D und E mir — wenn auch mit Abweichungen und ohne besonderes Verständnis für die Verse — vorsagen. Was die Hss. A, B und C darüber hinaus boten, konnten sie mir höchstens vorlesen, oder sie konnten Einzelheiten der Aussprache verbessern, wenn ich ihnen die Gedichte vorlas. Den unten gebotenen Transskriptionstexten liegt solche gemeinsame Arbeit mit ägyptischen Schattenspielern zugrunde¹⁾; darauf hin habe ich mich dann bemüht, die ersten Aufzeichnungen dem Befunde der alten Hss. überall möglichst genau anzupassen. Ich bitte also die Transskriptionen der Gedichte, zu denen alte arabische Originalhandschriften vorliegen, als einen von mir unternommenen Versuch anzusehen, diese Gedichte etwa so wiederzugeben, wie sie seinerzeit gesprochen sein mögen. Im letzten Grunde maßgebend ist für diese Texte immer das arabische Original.

Natürlich steht es anders mit der volkstümlichen Prosa und den Gedichten, zu denen alte arabische Vorlagen nicht vorhanden sind²⁾. Hier gebe ich die Texte so wie sie mir von den Schattenspielern diktiert wurden.

A. Die Gedichte.

I.

Das folgende Zagal ist von Hasan el-Kaššās an den Anfang des Krokodilspiels gestellt worden. Seine Vorlage war ein Blatt aus Hs. A, das Maṭla' und 6 1/2 Bajūt enthält, und die Überschrift trägt: Burhāna 'aīdan min al-Ḥāzik kuddām as-Sakrān „eine weitere Burhāna von al-Ḥāzik vor dem Ta'ādīr“. Mit *es-Sakrān*³⁾ wird nämlich in der Geheimsprache (*sīm*) der Schattenspieler *Ta'adīr* bezeichnet, wie *es-Sakrā*³⁾ die *'Alam* bezeichnet. al-Ḥāzik ist in dem Schattenspiel des 17. Jahrhunderts etwa das, was bei Hasan el-Kaššās der Muḳeddim ist. Nur daß der Ḥāzik viel mehr in innerem Zusammenhang steht zu dem ganzen Schattenspiel als der Muḳeddim bei Hasan el-Kaššās.

Diese Burhāna ist also eigentlich für die Einführung des Stückes 'Alam qa-Ta'ādīr bestimmt gewesen, paßt aber bei ihrem allgemeinen Inhalt schließlich zu jedem Schattenspiel. Das *أيضا* deutet

1) Bei den unten veröffentlichten Gedichten No. I und V wird die gegebene Transskription besonders zuverlässig sein, da die Schattenspieler diese Texte ja auswendig kannten.

2) Also der Schluß von No. I, ferner XI und XII.

3) D. i. der bzw. die Liebestrunkene.

darauf hin, daß eine andere Burhāna vorangegangen ist, und in der Tat gehen in Hs. A diesem Gedicht zwei andere unmittelbar voran, deren erstes die Überschrift trägt: „Eine Burhāna von al-Hāzik; danach das Bellik des Sakrān“¹⁾. Die eigentliche Burhāna weist 10 Strophen auf und ist verfaßt von 'Ali en-Nahle, daran schließt sich das „Bellik min es-Sakrān“²⁾ an, 3 Strophen. Man wird vermuten können, daß auch der hierher gehörigen Burhāna ein Bellik folgte. Das ist zusammen mit dem Schluß der Burhāna verloren gegangen, und Hasan el-Kaššāš hat die Burhāna zu Ende dichten müssen. Hasan hat das alte Gedicht dem Se'ūd zugewiesen (vgl. 10. Bêt). Woher er diese Kenntnis hat, ist nicht zu sagen: der Name des Dichters steht erst in der letzten Strophe, und die letzten Strophen sind im Original nicht erhalten. Er wird es wohl geraten haben, und da die vorangehende Burhāna von 'Ali en-Nahle verfaßt war, konnten — nach der ganzen Anlage der Hs. — nur Se'ūd oder Da'ūd el-Manāgī als Verfasser in Betracht kommen.

Das Versmaß des Gedichtes ist *mustaf'ilun mustaf'ilun* (Hartmann VM. 64). In den von Hasan zuge dichteten Teilen ist es aber nur noch selten zu erkennen. Ich gebe in der Transskription den Text der Hs. A, setze aber an den Rand die hauptsächlichsten Varianten, die ich den Deklamationen heutiger Schattenspieler entnehme.

Zur Transskription bemerke ich, daß ich *ṣ* durch *z* bzw. *d*, *ṣ* durch *s* bzw. *t* wiedergebe.

1) برعانه من الحازق بعد بليق السكران Die Überschrift faßt also die beiden folgenden Gedichte zusammen. Daß بعد hier so übersetzt werden muß, zeigt das folgende Bellik.

2) Diese Überschrift wird hier nochmals wiederholt.

I. (Ms. A).

برهانه ايضا من الحازق قدام السكران

تأملوا يا أهل النظر
من المعالي الرايقه
ما قلت في هذا الخيال
مع حسن ترتيب المقال

بيت

1

خيائنا هذا المليح
ومن يحى بعدى يروم
على الخلايق ينطلي
يصنع مثاله يبتلى
والغصص قليوا ملي
في خزي زايد مع نكال
وللناظرين يتمسحروا
عليه نسام والرجال

بيت

2

فن للخيال احروا غريص
وصاحب الفلم السقيم
ما يذكروا من كان بليد
طول الأبد ما يستفيد
ومن يكن طبعوا الخروج
وفي الركوب دما يقع
وينطوش وقت المنجال
وفي أخوداته يروم
بره ولا يبلغ نوال

بيت

3

وما صلح هذا الخيال
يعطى المعاطى كلما
إلا لجيد محترم
خصوا إله بالنعمة
بين الأعارب والعاجم
وفي الكرم سيطنوا أشتهم
عنت على من جا وسال
ولوا مكارم قد سمت
ثيل مصر لما فاض وسال
وحجر جوده قد حكا

بيت

4

وَلَا أَكْتَمِلُ هَذَا الْخِيَالِ	إِلَّا بِرَيْسِ مَفْخَرِ
يَذَرِي الْمَعَالِي كُلَّهَا	وَقِي دُخُولَهُ يَنْشَكِرِ
وَقِي الرِّيَاسَةِ بِمَدْحِهِ	جَمْعَ الْخُلَاقِ وَالْبَشَرِ
وَكُلَّمَا خَابِلٌ مِمَّا	قَدَرَهُ عَلَى صَوَاءِ الْهَلَالِ
وَقِي الْفَنُونِ بِلَعْوِ طَوِيلِ	وَصَنَعَتُوا فَوْقَ الْعَوَالِ

بيت

5

لَكِنْ رَأَيْتُ فِي دَالِزِمَانِ	رَيْسَهُ انْتَشَتِ مِنْ غَيْرِ أَصُولِ
أَطْرَافِ خَوَارِجِ مَالِئِ	عَلَى مَعَانِيهَا وَصُولِ
وَبِالْبَلَاغَةِ يَدْعُوا	حُسْنَ الْأَشْيَارِ وَالِدُخُولِ
وَلَيْسَ دَعْوَانِي فَخِيخِ	وَحَقٌّ مِنْ أَرْسَى الْجِبَالِ
وَقَوْلِي مَا يَنْطَلِي	إِلَّا عَلَى أَهْلِ الْهَبَالِ

بيت

6

أَنْغَامِي وَأَسْوَادِي	تَرْجِفُ قُلُوبَ السَّامِعِينَ
وَقِي الْإِسْتِارَةَ لَمْ يَبُولِ	لَمْ أَشِيرِ طَاهِرِينَ
وَلَا رَأَيْتُ نَيْلَهُ أَحَدِ	يَقُولُ لَمْ أَلَهُ يَعِينِ
لَأَنْتُمْ تَبْرُزُ غَوَاهِ	يَدْخُلُوا قَبْلَ السُّوَالِ
عَلَى التَّبَرُّونِ مِنْ غَيْرِ فُلُوسِ	بِالْفَيْنِ سِيْلَقِ حَتَّى يَقَالِ

بيت

7

لَوْ أَنَّ التَّوْمَانَ خَابَ وَانْعَكَسَ	مَا كَانَ جَرَا هَذَا الْأَمْرِ
قَوْلُوا لَمْ	

I.

maṭla': ta'ammelū' ja-hl-en-naẓar mā kulṭa fī ḥāza-l-ḥijāl
min el-ma'āni-r-rājiḥah ma' ² ḥusnə tartīb el-maḳāl

1. bēt: ḥijālenā ḥāza-l-məlīḥ 'ala-l-ḥalājīk janṭalī
gamin jagī ba'dī jarūm jaṣna' misāloh ³ jibtalī
bi-l-kamde qa-l-kahr eš-šedīd qabi-l-giṣas ḳalbō mulī ⁴
qejirtiga' ḥājib ḍalīl ⁵ fī ḥizjə zājid ma' nakāl
qa-l-ḥadīrin jitmaṣṣarū 'alēḥ nisāhum qa-r-rigāl

2. bēt: fenn el-ḥijāl baḥrō gayīs mā jidriko min kân balīd
qaṣāḥib el-fahm es-saḳīm ṭul el-'abad mā jistafid ⁶
qamin jekun ṭab'o-l-ḥurūg tera-d-duḥūl 'annō ba'id

¹ it'ammelū. ² min. ³ misālī. ⁴ bull. ⁵ für ḍalīl. ⁶ Diesen
Vers hatten meine Gewährsmänner vergessen.

Maṭla': Beachtet, ihr geehrten Herrschaften, was ich vorbringe
in diesem Spiel
an treffenden Begebenheiten ¹ mit ² schöner Ordnung der
Sprache!

1. Bēt: Dies unser schönes Spiel ist beliebt bei den Menschen,
und wer nach mir kommt und beabsichtigt etwas dem ³
ähnliches zu machen, der werde geschlagen
mit Trübsal und schwerem Kummer, und durch Erstickungs-
anfälle werde er beunruhigt ⁴,
sodaß er sich zurückziehn muß, enttäuscht, verachtet, in
übergroßer Beschämung, schwer gestraft,
während die anwesenden Damen und Herren sich über ihn
lustig machen.

2. Bēt: Die Kunst des Schattenspiels — ihr Meer ist tief, nicht
erreicht sie einer, der einfältig ist,
und wer ein mangelhaftes Verständnis hat, der wird ewig-
lich keinen Nutzen daraus ziehn.
Und wenn es in jemandes Natur liegt, abtreten ⁵ zu müssen,
so siehst du ihn vor dem Auftreten ⁶ gern bewahrt.

¹ mit ma'ānī sind wohl die Stoffe der Stücke gemeint. ² Var.: an
³ Var.: mir. ⁴ eigtl.: sein Herz angefüllt. Var.: werde sein Herz geschlagen.
⁵ ḥurūg und duḥūl wohl vom Ab- und Auftreten auf der Schattenbühne.

qafi-r-rukûb dimâ jakâ'
qafi ahûdâtôh¹ iorûh²

pajantariš qakt el-magâl
barrah qalâ jublug naqâl

3. bêt: gamâ³ šalah⁴ hâza-l-hijâl
ja'ti-l-ma'âti kullamâ
qafi-l-karam sîto-štahar
qalô makârim qad samat
qabahro gûdoh qad haka⁵

illâ ligaijîd⁶ muhtaram
haššô 'ilâhoh bi-n-ni'am
bên el-'a'arib qa-l-'agam
'ammat 'alâ min gâ⁷ qasâl
nil mašrô lammâ fâd qasâl

4. bêt: qala-ktamal⁸ hâza-l-hijâl
jidri-l-ma'ânî kullahâ

'illâ biraijis muftahar⁹
qafi duhûloh jinšakar⁹

1 qafok hûdoh. 2 Ms. iorûh. 3 qala-ktimil. 4 bigajid. 5 gal.
6 hukl. 7 šihir. 8 — hir. 9 jinšikir.

Und beim Reiten fällt er immer herab, und wird angespien zur Zeit des Paradiesens¹,
und in seinen Anmaßungen²(?) muß er hinausgehn, und
nicht erlangt er eine Gunst.

3. Bêt: Und zusagen kann dieses Spiel nur einem vortrefflichen,
hochgeehrten³,
der die reichlichen Gaben spendet, wenn immer sein Gott
ihn im besondern mit Wohltaten bedachte,
und dessen Ruf in der Freigibigkeit weithin berühmt ist
unter Arabern und Nichtarabern,
und bei dem Wohltaten hochgeachtet sind, die über-
schwemmen den, der kommt und bittet,
und bei dem der Strom seiner Güte gleichkommt dem Nil
Egyptens, wenn er steigt und überströmt.

4. Bêt: Und nur durch einen berühmten Meister kann dies Spiel
ausgeführt werden⁴,
der mit allen Begebenheiten⁵ wohl Bescheid weiß, und
dem bei seinem Auftreten gedankt wird.

1 Der Schattenspieler wird mit einem Paraderiter verglichen. 2 Litt-
mann denkt an „Habseligkeiten, Siebensachen“ (Er möge mit seinen eignen Be-
sitztümern abziehen, ohne ein Geschenk zu erhalten). Weder er noch ich kann
das Wort sonst belegen. Die Variante zeigt, daß das Wort heute nicht mehr
verstanden wurde. 3 Var. etwa: Zu Ende geführt kann d. Sp. nur werden
mit Hilfe eines 4 kam dies Spiel zum Vorschein. 5 gemeint
sind, wie oben S. 308, die Stoffe der Stücke, die der Schattenspieler sicher beherr-
schen muß. Diese Bedeutung ist besonders klar unten in Vers 2 des Bêt 5.

yafti-r-rijāsah ħimdahūh
yakullamā ḥāḥil samā
yafti-l-funūn bā'ō ṭayil

gam' el-ḥalāḥik qa-l-bašar
ḡadroh 'alā daw 'al-ḥilāl
qašan'etō fōḡ el-'aḡāl

5. bêt: lākin ra'et fi da-z-zamān
'aṭrāf ḡaḡārig¹ mā luḡum
ḡabi-l-balāṭah² ḡiddu'ū
ḡalaīsa da'ḡaḡum ṣaḡīḡ
ḡaḡauleḡum mā ħinteli

roḡasa-ntašat min ḡer 'uṣūl
'alā ma'āniḡa ḡuṣūl
ḡuṣn il-'ašāḡir³ ḡa-d-duḡāl
ḡaḡaḡḡo min 'irsa-l-gibāl
'illā 'alā aḡl el-ḡibāl

6. bêt: ⁴'aḡāmuḡum ḡaṣḡāṭuḡum

terḡif ḡulūb es-sāmo'īn

¹ arāzil ḡaḡārid. ² samāḡa. ³ da in der Ha. kein Hamza steht, wird es auch nicht gesprochen sein. ⁴ vorher hinzugefügt: ḡi'aīn ra'et; das stört das Versmaß.

und den um der Meisterschaft willen alle Geschöpfe und Menschen preisen.

Und wenn immer er eine Vorstellung gibt, so übertrifft sein Ruhm den Glanz des zunehmenden Mondes, und in den Künsten ist er stark¹, und seine Arbeit geht über die höchsten Erwartungen².

5. Bêt: Aber ich habe in dieser Zeit Meister gesehn, die zu Unrecht groß wurden, Neulinge, nicht zur Zunft³ gehörige, die zu den Stoffen ihrer Stücke keine Beziehung haben, und in Unverschämtheit⁴ beanspruchen sie für sich die Schönheit der allegorischen Redewendungen⁵ und des Auftretens.

Aber ihr Anspruch ist nicht berechtigt, bei dem, der die Berge verankerte!

Und ihre Deklamation ist beliebt nur bei einfältigen⁶ Leuten.

6. Bêt: Ihre Melodien und ihre Stimmen machen schauern die Herzen der Hörer,

¹ ṭayil el-bā' = puissant nach Muḡīt bei Dozy. ² 'aḡāl halte ich für einen Plural zu 'āl (vulgär f. 'ālīn). ³ Var.: Schurken (f. اراذل), Dummköpfe. ⁴ Var.: Roheit. ⁵ oder „Schönheit der Stücke“ (mit denen die Figuren bewegt werden) d. h. der Führung derselben, vgl. 6. Bêt, Z. 2. ⁶ ḡibāl f. ḡibāla.

yaḥi-s-sitāra lam juḥal ¹	luhum 'ašājir ḡāhirin
yalā ra'et lēlah 'aḥad	jaḡāl luhum 'allāh ja'in
li'innahum burraz ḡiḡāh	jiddaḡḡalū ḡabl es-su'al
'ala-z-zabūn min ḡer fulūs	balḡen siḡaḡ ḡatta jaḡāl

7. bēt: lōla²-z-zamān ḡab yin'akas mā kēn ḡarā ḡāza-l-'umūr
 kālū lahum³
 mā ḡa⁴-l-arāzil jidda'ū 'aḡz er-riḡasah bi-l-faḡūr
 li'innahum [keḡšet ḡaḡar]⁵ lam ja'rifū ḡer er-rezālah ḡaš-ḡerūr
 allāh ta'ālā jantaḡim minhum ḡajazdadhum ḡabāl

¹ So im Ms. vokalisiert als Passiv; in Kairo diktierte man juḥal. * Auffallend ist die Schreibung لوب. ² So weit das Blatt der Hs. A. ḡasan el-ḡaḡāš hat das Folgende weiter gedichtet; mit diesen ersten Worten der neuen Zeile hat er offenbar nichts anfangen können; vgl. im übrigen die Vorbemerkung. ³ geschr. جم, man sollte also eigentlich ḡab-l-arāzil lesen. Das geht wegen des Vermaßes nicht. ⁴ Durch Ausscheiden einzelner Worte läßt sich gelegentlich das Vermaß retten; wo das nicht möglich ist, setze ich dem Verse ein † vor.

und auf dem Vorhang sind bei ihnen immer Stöcke sichtbar¹
 und nicht sah ich Abends einen, der zu ihnen sagte: Gott
 möge helfen!
 Denn sie sind offenbare Schwindler², drängen sich ein
 unaufgefordert,
 bei dem Kunden ohne Geld³ mit zweitausend Fürsprachen⁴,
 bis man sagt:

7. Bēt: Wenn nicht die Zeit schlecht und verkehrt wäre, so wären
 diese Dinge nicht vorgekommen! Saget ihnen
 Nicht wären die Schurken gekommen, und hätten durch
 Schamlosigkeit für sich die Erlangung der Meister-
 schaft beansprucht.
 Denn sie sind eine Handvoll Zigeuner⁵, kennen nichts als
 die Schurkerei und die Gemeinheit.
 Gott der erhabene möge ihnen vergelten und sie ver-
 schürfte Strafen treffen lassen!

¹ Es gehört zur Kunst des Schattenspiels, daß die Stöcke, mit denen die
 Figuren von hinten her bewegt werden, nicht als Schatten auf dem Vorhang sicht-
 bar werden. ² burraz = Pl. zu ḡariz „offen vortretend“. ḡiḡāh (d. i. ḡiḡāḡ) = Pl. zu ḡaḡ.

³ Sie versuchen sich einzudrängen bei kleinen Leuten, die
 nichts zahlen können. ⁴ سباق intercession, vgl. Dozy, der verschiedene Be-
 lege aus 1001 Nacht bringt. ⁵ Über die ḡaḡar vgl. Krenner, Ägypten I

S. 139 ff. Es ist so ziemlich das schlimmste Schimpfwort, das man einem Ägypter,
 der nicht zu den ḡaḡar gehört, sagen kann.

† nebi muḡaṣṣī 'ala-l-jaṭim ḡa'ala-l-ḡarīb
ḡa'ala-l-'aḡāḡiz jôm el-kijāma juṣāi
† jallāh azūr ḡabro ḡaṣāhid ḡijāh ḡaḡāl liḡalbi ifraḡ balagt
el-marām

10. bêt: † ḡakān so'ūdī sēf naḡmō li'unḡ al-a'ādī māḡiḡ
† ḡaḡiddo-l-balid ṣār māḡnī ḡalam jakun lifennō lāḡiḡ
† ḡalam ja'rif fi-l-ḡijāl ḡēr rasmō ḡafennō li'azmō sāḡiḡ
† ḡalli-l-balid dāḡir mōsaḡḡaḡ fi ḡasī' et-talāl
† iḡāk 'asa-llāh 'an faḡūrō jirḡa' laglō mā ja'rif maḡāmāt
er-rigāl.

11. bêt: † ḡakān faḡād ḡāza-l-ḡijāl min maṣrinā lamm-intaṣā 'abdu-
kum bēn er-rigāl
† ḡasan Kaṣṣās ḡalākin ḡādīm ahl-el-'adab 'alā ṡāl ez-zamān

des Profeten, der bestellt ist über die Waise und den
Fremdling und über die Krüppel; am Tage der Auf-
erstehung wird er befragt¹.

O Gott, ich will sein Grab besuchen und Zeuge seines
Lichtes sein, und will sprechen zu meinem Herzen:
Freue dich, du hast das Gewünschte erreicht.

10. Bêt: Und dem Se'ūd angehörig war das Schwert seiner Dich-
tung, das für den Hals der Feinde vernichtend ist,
und sein blöder Widersacher ward gebeugt, und nicht
reichte er an seine Kunst heran,
und nur sein eignes Muster² kannte er im Schattenspiel,
aber seine Kunst ist für seine Knochen³ zermalmend.
Laß den Blöden umherirren in der Weite der Wüste⁴.
Vielleicht wird er — hoffentlich — von seiner Bosheit
umkehren, auf daß er erkenne den Rang der Männer.

11. Bêt: Und dieses Schattenspiel war aus unserm Kairo geschwunden,
bis daß sein Glück machte unter den Männern euer
Knecht
ḡasan Kaṣṣās, aber er war ein Diener der Feingebildeten,
immerdar.

¹ Nämlich wie man die behandelt hat. Bei 'aḡāḡiz denkt man insbesondere
an Blinde. ² Er kümmerte sich nicht um andere. ³ 'aḡmō soll wohl eine
feine Aussprache für 'aḡmō darstellen. Der Sinn ist: die Kunst des Widersachers
wird ihm selber verhängnisvoll. ⁴ Mit talāl sind hier wohl die Berge der
Wüste gemeint. Es könnte = gebel „Wüste“ sein.

† kân 'abdukum Ḥasan Kaṣṣāṣ lamma 'aṣiḡ fenn el-ḥijāl
 † jisra qaḡābō jā insān baḡā jiftaḡ el-'aurāk qaḡaḡ es-salām
 † aṣl el-manāḡī fi-l-funūn ḡatta-štahar ismī qaṣār lō maḡām.

Als euer Knecht Ḥasan Kaṣṣāṣ die Kunst des Schatten-
 spiels liebte, da pflegte er
 umherzureisen, und er brachte es herbei, ihr Leute, er
 öffnete die Blätter, bei der Wahrheit Gottes,
 die Originalhandschrift des Manāḡī¹ über die Künste, bis
 daß mein eigener Name berühmt wurde und Ansehen
 erlangte.

¹ Vgl. oben S. 290.

No. II.

Rest eines Belliḡ,

erhalten in Ms. B, fol. 1. Leider sind die 3 letzten Zeilen von
 fol. 1a vollkommen unleserlich geworden in der Hs., so daß auch
 noch in diesem Fragment eine Lücke entsteht. Das dem gesan-
 genen Belliḡ vorausgehende zu rezitierende Strophengedicht ist
 ganz verloren gegangen.

Die Situation ist nicht ganz klar. Aber es scheint, daß die
 hier vorauszusetzende Szene eine Verhandlung zwischen Zibriḡāṣ¹⁾
 und dem Šēḡ el-Ma'aṣ enthielt, die im Gegensatz zu der späteren
 Szene, von der die Gedichte III—VIII im ganzen 3 Rezensionen
 darstellen, zu keinem erfreulichen Resultat führte. Zibriḡāṣ pocht
 dem Šēḡ el-Ma'aṣ gegenüber darauf, daß er von klein auf an das
 Fischen gewöhnt sei, und lehnt die Belehrung ab.

Man muß wohl annehmen, daß Zibriḡāṣ erst infolge eines
 größeren Mißerfolges, der in der spätern Szene erwähnt wird, dazu
 veranlaßt wird, sich nun doch an den Šēḡ el-Ma'aṣ zu wenden, und
 daß er dann mit allen Forderungen desselben einverstanden ist.

1) Zum Namen Zibriḡāṣ schreibt mir Lüttmann: er ist wohl dem echt-arabi-
 schen Namen زبرقان nachgebildet (Ibn Doreid 155 17, Annot. 2, 156 1 ff., 206 10, auch
 Ḥamāsa 666 Z. 4 v. u.). Der Name ist aber hier verdreht und zwar so daß man
 زبر = زبر "Penis" erkennt und قش. Letzteres bedeutet dann wohl Kürbis oder
 Gurke, also wäre زبر قش = "Gurkenpenis", oder "Mann mit dem dicken Z".
 Andererseits kann auch an قش = Fischart im Nfr (vgl. Dozy s. v.) gedacht
 sein. Das paßte dann gut zu der Fischerrolle des Z.

Das Dôr hat 8 Verse, von denen die letzten zwei den Gemeinreim, von den übrigen je 3 einen Sonderreim bieten. Das Versmaß der Verse mit dem Gesamtreim und der ersten Gruppe mit Sonderreim ist *mustaf'ilun maf'alātun* (Hartmann VM. 65), in der zweiten Gruppe mit Sonderreim ist er: *mustaf'ilun fa'ūlun* (VM. 48).

II. (Ms. B fol. 1.)

كم من بليد مثلك فشار عود على حد المشوار fol. 1a

دور

يا عم أنا الآخر صيد عمري بدا الصنعة معتاد

زودني منك انكاد

واصطدت في الموارد شاني وصوت شارد عارب بصدغ بارد

ما تعلم انوا يا غدار شاني مريبه في الانكار

مالك بتوديني مالك تلقى من الله افعالك

.

كم للمناواني داود من فكرته جوهر معدود fol. 1b

يدج من غاص في الجلمود

والرمل ليس علم والصب لوا اتكلم يقصص لسان وسلم

يا صفوة المولى القهار اشفع لداود العطار

II. Ms. B fol. 1. [Fragment.]

kam min balid mislak faššār 'āyid 'ala ḥadd el-mišṣār

dôr

ja 'amm anā lāḥar 'šaijād 'omrī bida-ṣ-ṣan'ah mi'tād

zangadtēni minnak ankād

1 So ist wohl zu lesen. Vgl. Spitta S. 23.

Wie mancher Blöder, gleich dir ein Prahlhans, hat sein Unternehmen wieder einschränken müssen¹.

Dôr [Zibrikāš]

Mein Oheim, ich bin auch ein Fischer, mein Lebtage an dieses Handwerk gewöhnt. Du hast mir von dir aus nur größere Scherereien verursacht.

1 Wörtlich etwa: kehrte zurück zur Beschränkung des Laufes.

qaṣṭadto ḥ-l-maḡarid ṣāli qaṣirto ṣārid ḥārib biṣadḡe bārid
mā ti'lam innō ja ḡaddār ṣāli mōrabbih ḥ-l-abḡār

dōr

mālak bitūzinī mālak tilkā min allah af'alak¹

dōr

kam lil-manāḡātī dā'ūd min fikrotih ḡōhar ma'dūd
ḡimdaḡ liman ḡāṣ ḥ-l-ḡalmūd
qa-r-ramla laisa 'allim qa-ḡ-ḡabbe lō tokellim ḡifṣaḡ liṣān
ḡasellim
ja saḡḡat el-maula-l-ḡaḡḡār iṣfa' lida'ūd al-'aṡṡār.

¹ Der Schluß dieses Dōr, 3 Zeilen, ist in der Hs. unleserlich geworden.

Ich fischte an den Wasserplätzen meinen Schal-fisch¹ und ward
furchtsam, fliehend mit kalter Schlēfe.²

Weißt du nicht, daß er — o Verräter — mein Schal-fisch ist, den
ich groß gezogen habe in den Meeren?

Dōr. [Šēḡ el-Ma'aš.]

Weshalb beleidigst du mich? weshalb? Du wirst von Gott deine
Taten empfangen. . . .

Wie manche Edelsteine aus seinem Geiste sind von dem aus el-
Manāḡāt stammenden Dā'ūd aufgeköhlt!

Er preist den, der einsank in den Felsen,
aber der Sand hinterließ keine Spur³. Und die Eidechse redete
zu ihm, sprach in klaren Worten und grüßte [ihn].

O du Auserwählter des Herrn, des Allmächtigen, lege Fürbitte
ein für Dā'ūd al-'Aṡṡār.

¹ شال „Kaulkopf“, „chabot, poisson d'eaux douce à grosse tête plate“. Dory nach Be. ² Vielleicht in dem Sinne von: ohne mich dessen zu schämen. ³ 'allim denom. zu 'alāma. Für dies doppelte Profetenwunder verweist mich G. Jacob auf die Berliner arab. Hs. Pm 407, vgl. Ahlwardt, Verz. d. Arab. Hss. No. 2595 = Bd. II S. 615.

No. III und IV.

Erhalten in Hs. A, fol. 1—2a. Der Rest des großen Dialogs
zwischen Zibrikās und dem Šēḡ el-Ma'aš mit dem darauf folgenden

Bellik nach der Dichtung des 'Ali en-Nahle. Die Überschrift in A wird gelautet haben etwa *kit'a ben ez-zibrikas gasch el-ma'as li-n-nazim 'ali en-nahla'*, Stück zwischen Zibrikas und Sch el-Ma'as von dem Dichter 'Ali en-Nahle. Leider ist von dem Gedicht, das den eigentlichen Dialog enthielt, nur noch wenig erhalten. Nach dem Parallelgedicht des Da'ud el-Managi (unten No. V) ist voranzusetzen, daß der Sch el-Ma'as den Zibrikas weinend am Ufer findet. Alles hat er verloren, was zum Fischen gehört. Der Sch el-Ma'as macht ihm Vorwürfe, daß er leichtsinnig gewesen ist und den Fischfang unternommen hat, ohne bei einem Meister vorher in der Lehre gewesen zu sein. Zibrikas sieht sein Unrecht ein, und verspricht in allem zu folgen. Aber — hier beginnt das Fragment — er könne doch nicht ohne Fische, ohne Geräte, ohne irgend etwas nach Hause gehn. Nun verspricht ihm der Sch el-Ma'as alles Nötige zu geben und ihm Unterricht zu erteilen, aber zuvor solle er mit ihm ein Bellik vortragen. Einen ähnlichen Verlauf nimmt dann das sich anschließende Bellik.

Das erste Gedicht (III) ist ein Zagal mit Strophen zu 8 Doppelversen, deren erste 3 einen Sonderreim haben, während die letzten beiden den Gesamtreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun fa'ilun* (Hartmann VM. 109). Das Bellik hat Strophen mit 7 Kurzversen, deren letzter den Gesamtreim bietet, während 1—3 und 4—6 je einen Sonderreim aufweisen. Das Maṭla' am Anfang hat 2 Kurzverse mit dem Gesamtreim. Das Versmaß in den Versen 1—3 und 7 ist *maf'alātu maf'alātu* (Hartmann VM. 67); das Versmaß in den Versen 4—6 ist *maf'ilun* (Hartmann VM. 7) bzw. in Dör 3 und 5 *maf'alātu* (Hartmann VM 13).

III. (Ms. A fol. 1a).

لا صيد ولا عيده ولا شئ معي غير دمع عيني ينهطل بالهواج

شيخ المعاش

العدا انا جيب لك عواص عدتك وعلمك صيد السمك يا رفيق

الشعر عندي والسنانير كثير والتقل والغايه وطعم الرقيق

لكن قبل الا تروح يا ولد عتي انا وياك بليليق يليق

وانعش بفنك سادة الخاضرين تشهد لنا اعد العقول الرجاح

1) Vgl. die entsprechende Überschrift, die No. V in A hat.

وَأَشْهَرُ سِيرَتِ نَظْمِكَ وَرُومِ انْقِدَالِ
وَاجِلِي بِدِيْعِ الْفَنِّ بِالْإِنْشِرَاحِ

مَدِيحِ

وَاخْتَمَ كَلَامِي بِالنَّدَى الْمُصْطَفَى
أَحْمَدُ رَسُولُ الْحَقِّ بِدَرِّ الثَّمَامِ
مُحَمَّدُ الْهَادِي الْبَشِيرُ الْتَوْبِيرُ
أَشْرَفُ جَمِيعِ الرُّسُلِ خَيْرُ الْأَنَامِ
نَدَى مُفْضَلٍ عَنْ جَمِيعِ الْعِبَادِ
يَسْطَعُ لَنَا يَا حَرَّ يَوْمِ الرِّحَامِ
يَا مَجْلَى الظُّلُمَا بِنُورِ الصَّبَاحِ
يَا قَابِلُ التَّوْبَةِ وَكَنُزُ السَّمَاحِ
عَبْدُكَ عَلَى الْخِلَا نَكَ ذَاكَ لَا تَسْتَجِبْ

دُورِ

وَالْقَصْدُ يَا صَنَاعَ وَجُوقِ الدَّخُولِ
بِرُوحِكُمْ رَقُوا يَزُولُ التَّعَبُ
وَاصْغُوا لِمَا صَنَفَ عَلَى فِي النِّظَامِ
يَلْمِيقُ عَلَى الْأَلَاتِ كَثِيرِ الظَّرَبِ
الْقَضْبُ مَصْمُودِي مُحَرَّرِ تَمَامِ
وَلَتُغْمَتُوا سِيكَاةَ وَسَارُوا عَجَبِ
وَالرَّيْسُ الْفَاشِدُ غَلَامُ مَنْ حَضَرَ
يَحْتَرِبُ بِفَنَائِهِ كُلِّ مَا قَالُ وَصَاحِ
إِعْزِزْ وَاسْتَقْبِلْ وَقُولِ يَا وَدُودِ
يَا قَابِلُ التَّوْبَةِ وَغُوثُ النِّجَاحِ

III. [Fragment.]

[zibriḳāš]:

lā šēd ḡalā 'iddah ḡalā šē ma'i

ḡēr dam'ō 'ēni janheṭil bi-n-naḡāh

šēh el-ma'ās:

'il-'idda-nā-ḡib-lak¹ 'iḡāḡ 'iddetak

ḡa-'allimak² šēd es-semek jā rafik

¹ = il-'idda anā 'agib lak.

² = ḡa-a'allimak.

[Zibriḳāš]:

Weder Jagdbeute, noch Gerät, noch irgend etwas habe ich!

Nur die Tränen meines Auges strömen dahin mit Seufzen.

Šēh el-Ma'ās:

Das Gerät will ich dir geben als Ersatz für dein Gerät,
und ich will dich unterrichten im Fang der Fische, mein Freund.

'iš-ša'ra 'andī pas-sanānīr kāsīr
 qat-tuqla¹ pal-gābeh qatu'm er-raḳīḳ
 lākinno ḳabl-allā² tarūh jā qalad
 ḡannī 'anā qaijāk bulēlik jilik
 qin'as bifennak sādat il-hāḡirīn
 tišhad lanā ahl il-'uḳūl ir-rigāh
 qīshir sujūf naḡmak qarōm el-ḳitāl
 uḡli badi' el-fenne bil-insirāh

medīh:

qaḡtim kalāmī bin-nebi-l-muṡtafā
 aḡmed rasūl el-haḳḳa bedr et-tamām
 muḡammed el-hādi-l-bašīr en-nazīr
 ašraf gamī' er-ruslā ḡair el-'anām
 nebī mufaḡḡal 'an gamī' el-'ibād
 jašfa' lanā jā ḡarrō jōm ez-zihām
 jallāh biḡāhū jā samī' ed-du'ah
 jā muḡlij-iz-zalmā binūr eš-sabāḡ

1 = pukt. 2 = ḳabl an lā . . vgl. Wright de Goeje § 162.

Das Haar¹ habe ich, und die Angelhaken in Menge
 und das Gewicht und das Rohr und den zarten Köder.
 Indessen bevor du gehst, mein Junge,
 singe mit mir zusammen ein Liedlein, das gefällt,
 und erfreue durch deine Kunst die anwesenden Herrschaften,
 indem du Zeugnis ablegst für uns als Leute von scharfem Ver-
 stande.

Und zeige die Schwerter deiner Dichtung und die Kampfbegier
 und erweise das Erfinderische der Kunst durch die Belustigung.

Lobpreis:

Und ich besiegle meine Rede mit dem auserwählten Profeten,
 Ahmed, dem wahrhaften Gesandten, dem vollkommenen Monde,
 Muhammed, dem Rechtleitenden, dem Verkünder froher Botschaft,
 dem Gottgeweihten,

dem edelsten aller Gesandten, dem besten der Kreaturen.

Der Profet, der erhaben ist über alle Geschöpfe,
 er möge für uns eintreten — heiß² ist der Tag der Bedrängnis!
 O Gott, bei seinem Ruhme, o du, der das Gebet erhört,
 der erhellet die Finsternis mit dem Lichte des Morgens,

1 Zum Befestigen des Angelhakens.

2 Zu dem ja vgl. Wright-de Goeje

'abdak 'ali-n-naḥlā da'āk fastagib
jā kâbil et-tôbah ūakinz es-samāḥ

dôr:

uāl-kaṣḍa jā ṣunnā¹ ūagōk ed-duḥūl
birikkōkum rikḳū jazūl et-ta'ab
uigū limā ṣannaf 'alī ū-n-naḥām
bellik 'ala-l-alāt kōsir et-ṭarab
'id-ḍarba maṣmūdī muḥarrar tamām
ṣanaḡmotō sikāḥ ṣasāzō 'agab
uar-raijis en-naṣīd gulām man ḥaḍar
jitrīb bifennō kullō mā kâl ṣaṣāḥ
'igriz ūa'istakḅil ūakūl jā ūadūd
jā kâbil et-tôbah ūagōs en-naḡāḥ.

dein Knecht 'Alī en-Naḥle bittet dich, so erhö're!

der du die Reue annimmst und ein Schatz an Verzeihung bist!

Dôr:

Und der Wunsch ist, du Künstlerschaft und Truppe des Schatten-
spiels¹,

trommelt mit euren Trommeln², daß die Langeweile flieht.

Und hab Acht auf die Dichtung, die 'Alī verfaßt hat,

ein Bellik mit Instrumentenbegleitung, reich an Lieblichkeit.

Der Rhythmus ist maṣmūdisch, im Takte genau,

und seine Melodie ist Sikāḥ, und seine Harmonie³ wunderbar.

Und der Meister, der [es] singt, ist noch ein junger Mann, ihr
Anwesenden,

es entzückt durch seine Kunst alles, was er redet und ruft.

Stecke ein [die Stäbe]⁴ und führe vor [die Figuren] und sprich,
o Gütiger,

der du die Reue annimmst, und die Hilfe für den Erfolg bist.

¹ duḥūl eigentlich ein „Auftritt“ beim Schattenspiel. ² rikḳū eigentlich das Tamburin mit Schellen; rikḳū ist wohl kaum anders als wie ich es übersetzt habe, zu verstehen; das rikḳ bei der Schattenspielvorführung erwähnt u. a. Präfer, Ein ägyptisches Schattenspiel, S. VIII. ³ Zu sâz vgl. meine Volksdichtung I S. 20 und R. Geyer in WZKM. XXV, 109. ⁴ Die Leder-Figuren werden beim Schattenspiel so vorgeführt, daß in ein bei ihnen befindliches Loch ein Stock gesteckt wird und die Figur mit diesem Stock gegen die Leinwand gepreßt wird. Vgl. den bei Präfer a. a. O. S. IX erwähnten meḡarriz.

IV. (Ms. A fol. 1 b 2 a.)

بليق من السيكاك بين الزبرقاش وشيخ المعاش fol. 1 b

. يا شيخ المعاش يا تتي . جيت أستاذ هميكه لتي .

دور شيخ المعاش 1

. يا [] اتر اجمع . من قول ولا تطلع .

. عن صيد السمك بالله ارجع .

. [طو] عني . يا ابني . وا[تبعني] . لا تقصد بصيدك غنى .

دور الزبرقاش 2

. يا تتي هميكه جتي . اصطادات معاشي ميني .

. بعد الخط زادت غبني .

. راج صيدى . من ايدى . زاد كيدى . وانتقشيت وزاد في قصى .

دور شيخ المعاش 3

. ايش لك بالسمك تصطاده . خلى الصيد لمن قد كاده .

. صيد البحر عند اسياده .

. أهل الجبر . من كان حير . يعطى الصبر . يقرى العقب قبل ان يرمى .

دور الزبرقاش 4

. يا عني أنا الا صياد . على الدضاغة معتاد .

. وحق الكريم للجواد .

. رب الناس . والابتناس . يا جلاس . ماروح لما أخذ قسمى .

دور شيخ المعاش 5

. دالوقى أنا أعطيك ستر . أعلا من بتاعك مقدار . fol. 2 a

. واعطيك تقل فتنة أجهار .

. واعطيك شعر . وانقى النقي . ضول الدهر . ارمى بوا وانظر رضى .

مديح

. وامدح من أتنا رَحْمًا . خير للخلق معى انظما .

. من شخ يريقوا الأعبا .

. هو المختار . ذوا الأتوار . يا حضار . طه ذوا الجذاب العضى .

[الاستشهاد]

. يا رئيس مطالب قلّه . وان جاك حد يسأل قلّه .

. دائنظم البديع دا كلّه .

. دائنظوم . المرسوم . المحكوم . للتحلة على المسمى .

IV.

Bellik min es-sikāh bān ez-zibriḳāš wašēh el-ma'aš.
[maṭla']: jā šēh el-ma'aš jā 'ammī gīt aštād sēmeka lummi

1 dōr šēh el-ma'aš

[jalla] 'isma' 1 min kōli yalā tittamma'

'an sēd es-semek billā-rga' 2

[taup]a'ni jā ibni [uitba'ni]

lā tukšud bišēdak gammī

1 Der Anfang nicht erhalten, ebenso das weiterhin Eingeklammerte. 2 So muß man wohl das Vermaßes wegen statt billāh irga' lesen.

Bellik nach as-Sikāh zwischen ez-Zibriḳāš und dem Šēh el-Ma'aš.
[Maṭla'; Zibriḳāš]: O Šēh el-Ma'aš, mein Oheim, ich komme, um
ein Fischlein für meine Mutter zu fangen.

Šēh el-Ma'aš: [Auf! . . .] höre auf mein Wort und sei nicht gierig!

Vom Fischfang, bei Gott, kehre zurück!

[Gehorche] mir, mein Sohn, und folge mir!

Nicht verursache mir Kummer durch dein Fischefangen!

2 dör ez-zibriḳās

jā 'ammī samēkah gainī 'ištādat ma'āšī minnī
 ba'd el-ḥazzā zādat gabnī
 rāḥ šedi min 'idi zād kedi
 qitḳassēt qazāl bi hammi.

3 dör šeh el-ma'ās

'is¹ lak bis-semek tištādoḥ ḥalli-š-šed limin ḳad kādoḥ
 šed el-ḥabrā 'and ašjādoḥ
 ahl el-gabrā min kān ḥabrā ji'ti-š-šabrā
 jikra-l-oḳbā ḳabl an jirmī

4 dör ez-zibriḳās

jā 'ammī ana-llā šaijād 'alā da-š-šinā'ah mi'tād
 uḥaḳḳ el-kerim el-gauḳād
 rabb en-nās ḡal-'inās iā gullās
 mā-rūḥ² lamma³ 'ahud⁴ ḳismi

¹ So vokalisiert, natürlich für 'is.² = mā arūḥ.³ Geschrieben

لما, offenbar muß hier aber die 2. Silbe gekürzt sein. Das Vermaß erfordert

— u. ⁴ Ms. أخذ² statt أخذ.

Zibriḳās: Mein Oheim, ein Fischlein kam zu mir, erjagte von mir
 das, wovon ich lebe¹.

Nach dem Glück ward groß meine Enttäuschung.

Meine Beute entchwand meiner Hand, groß ward mein Ärger,
 ich ward traurig und groß ward meine Sorge.

Šeh el-Ma'ās: Was hast du Fische zu fangen! Überlaß den Fisch-
 fang dem, der dazu im Stande ist!

Das Fischen im Nil steht denen zu, die es vermögen²,
 mutigen Leuten. Wer klug ist, beweist Geduld,
 hat das Ende im Auge, bevor er [die Angel] auswirft.

Zibriḳās: Mein Oheim, ich bin nichts anders als ein Fischer, an
 dies Handwerk gewöhnt.

Und bei dem Freigebigen, dem Gütigen!

dem Herrn der Menschen, und der Gesellung, ihr die ihr dasitzt³,
 nicht gehe ich fort, bis daß ich meinen Anteil empfange.

¹ Das Angelgerät, das dem Z. verloren ging.² Wörtlich: seinen (des

Fischfangs) Herren.

³ D. h. die Zuhörer, eins der in diesen Gedichten häufigen Flickworte.

5 [dör šeh el-ma'ās]

dilqaḡti 'ana-'ṭik sinnār 'a'lā min betā'ak miḡdār
 ya'ṭik tuḡlō faḡḡah 'aghār¹
 ya'ṭik ša'rō yaḡfi-l-ḡahra ṭūl ed-dahra
 'irmi bō ya'inzur rasmi

6 medih

yaḡdaḡ min 'atānā raḡmā² ḡer el-ḡalḡa muḡḡi-ḡ-zulmā
 min fattah birīḡo-l-a'mā
 hu-l-muḡṭār zu-l-aḡṭār iā ḡuḡḡār
 ṭāḡā zu-l-ḡanāb al-'uḡmā

[istišhād]

iā raiḡis maṭālak ḡilloḡ yin ḡāḡ ḡaddo iis'al ḡulloḡ
 da-n-naḡm el-baḡḡi dā ḡulloḡ
 da-l-maḡzūm 'il-marsūm 'il-maḡḡūm
 li-n-naḡlā 'aliḡ el-musmā.

1 'aghār für 'aḡhar, wohl wegen des Reimes gedehnt.

2 = حمة.

Šeh el-Ma'ās: Jetzt will ich dir einen Haken geben, von höherem
 Werte als der deine,
 und will dir geben ein Gewicht von Silber, ganz offenbar¹,
 und will dir geben Haar und vertreiben den Kummer immerdar.
 Wirf damit aus und sieh auf mein Vorbild!

Lobpreis: Und ich preise den, der zu uns kam mit Erbarmen², den
 besten der Geschöpfe, der die Finsternis vertreibt,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden öffnete.
 Er ist der Erwählte, der Inhaber des Lichtes³, ihr Anwesenden,
 Ṭāḡā, dem die höchste Majestät zukommt!

O Meister, deine lange Rede kürze, und wenn jemand zu dir
 kommt, dich zu fragen, so sage ihm:
 all diese erfindungsreiche Dichtung,
 dies Erdichtete, Geordnete, in Regeln Gebrachte
 stammt von 'Alī en-Naḡle, dem Berühmten.

1 Daß dies Gewicht (zum Herabziehen des Netzes) von Silber ist, ist gleich
 zu erkennen. 2 ḡi mit dem doppelten Akkusativ in der Bedeutung von ب
 hält Zaid Ef. in Hamburg für möglich. — Nach Sore 21107 könnte man vielleicht
 auch „aus Barmherzigkeit“ übersetzen, vgl. Goldziher, Vorlesungen S. 26 [Litt-
 mann]. 3 Muḡammed hat das göttliche Licht (ḡāḡ) vgl. u. a. Goldziher in
 ZA. XXII 328 [Littmann].

No. V und VI.

No. V ist erhalten in Ms. A, B, D, E, VI nur in B. Ich veröffentliche No. V nach A und B und gebe die Varianten der neueren Abschriften nur gelegentlich an¹⁾. In A fehlen die beiden letzten Verse der letzten Strophe; sie sind in D und E in der Nachdichtung des Hasan el-Kassās vorhanden, in B im Original des Dā'ūd el-Manāgī. Hasan el-Kassās hat bei der Übernahme des Gedichtes eine Strophe hinzugedichtet. Die veröffentliche ich nach Hs. E (in D fehlt sie), aber nur in Transskription.

Zum Inhalt vgl. die Vorbemerkung zu No. III; das Gedicht nimmt vielfach Bezug auf das islamische Zunftwesen. Diese Stellen werde ich zugleich mit denen aus No. VII im Zusammenhang behandeln.

Das Gedicht No. V enthält Maṭla' mit 2 und 11 Strophen zu 5 Doppelversen. Dazu kommt als 12. Strophe der Zusatz des Hasan el-Kassās. Die beiden Doppelverse des Maṭla' sowie die beiden letzten Verse jeder Strophe haben den Hauptreim, die ersten 3 Verse der Strophe haben Sonderreim. Das Versmaß ist: *mustaf'ilun mustaf'ilun maf'ālun*, Hartmann führt dies Versmaß nicht auf.

Das Bellik (No. VI) hat Hasan el-Kassās nicht gekannt. Es hat Maṭla' und 8 Strophen zu 4 Versen. In jeder Strophe folgt auf einen längeren Vers des Versmaßes *mustaf'ilun maf'ālātun* ein kürzerer des Versmaßes *maf'ālātun*. Der letzte Vers hat den Gesamtreim, die anderen 3 haben Sonderreim. Nur im Maṭla' ist der Gesamtreim bei allen 4 Versen vorhanden.

1) Sie passen meist nicht ins Versmaß und sind offenkundig Verderbnisse.

أيضا ثانی قطعہ بین الزیرقاش وشيخ المعاش لِلنَّائِظِ الْمَنَاوِاقِ الْعِطَارِ

واقف تعيط في دياجى الأسحار	يا زيرقاش ما ذا أصابك لما
تقشير أصابك جنب شط الأسحار	هوا حد مات لك اختكوتك ولا

(دوراً زيرقاش)

يا من عطيت بين أهل فتك رفعة	يا عم يا شيخ المعاش اصغالى
-----------------------------	----------------------------

B قطعہ فی الزیرقاش

قال لى دليلي حين تعلق بالي
 قوم اشترى لك غداً وجوزين سنار
 بغيت الصييد واشتغال الصنعة
 خضرت جوز سنار^١ وجيت هوا أضداد
 واس[رب] على رزق العيال والمتعة
 نفاس مقاطيع قد كودنى بالنار
 الشعر والغاب والبرصاص والبستار
 من جتلم جاني نملك خذ مني

[دور] شيخ المعاش

2

ليس يا ولد ما خدت لك شيخ يوريك
 قصصنا على رايك وتتبع جهلك
 علم الطريقه واليمان والرقه
 تسطاد على رايك وتتبع جهلك
 وتأخذ الصييد والصناعة سرقة
 اسأل عن الشيخ واتبعه في الواجب
 واحفظ عهدك إن بقيت تترقه
 صنعه بلا شيخ أش يغيدك منها
 ولو بقيت مهما بقيت يا فشار
 فيه الكفايه لم حصل لك قنشار
 إن تم تكون تابع معلّم عارف

[دور] زبرقاش

3

يا عم أتبع مين وإنته موجود
 صياد قديم عاكج و صاحب شدة
 خدتك كبيرى واستخرتك شخى
 فى صنعة الصييد فى الرخه والشدة
 لاكن أنا خايف أروح لى
 ومقطعى فارغ وناقص عذ
 لا صيد كسيتنه يفرحوا هوا^١ أخواني
 ألا دموى فوق خدودى تيار
 وامى تعابرتي ونا طول عمرى
 عيار وعبرى^٢ ما غلبنى عيار

[دور] شيخ المعاش

4

يا زبرقاش لو كنت عيار ما كان
 راج النملك^٣ منك وخاب مشوارك
 ادنى خد الستار بتاعك^٤ قول^٥ لى
 ازى غمره^٦ لجل ماطفى نارك

^١ Diese Zeile in B nicht erhalten, weil das Blatt unten beschädigt ist.
^٢ B wohl Schreibfehler. ^٣ ... ^٤ اما معذور وخايف ارجع بمقطعى
^٥ B. ولاى B. ^٦ B. in A nachgetragen. ^٧ B. اذنى B. ^٨ B. منك B.

عسى أخلص يا بني تارك
هوا قشر أم حوت¹ أم² بياض أم بتي
تلقى من التقوى عليهم أنوار
لتصيد رجال³ عند السهر مشتد
وبالتواضع كم أنتم زوار
يدروا رموز الصيد إذا ما صطادوا

5 [دور] الزبرقاش لشيخ المعاش

يا عم علمني رموز الصنع
وذا أصير عبدك⁴ وحافض وذك
وابقى وراك يا عم تابع ظهرك
ديما على عهدك وعقدت شذك
عسى إله رب العباد من فضله
ينعم عليه⁵ بالطريقه بعدك
وبعد حوق سائر أولاد فتى
من امتشاني في جميع ما تختار
وان تم يكون قلبك عليه راضى
بصفو خاطر⁶ ما نسبيل في أستار

6 [دور] شيخ المعاش

يا زبرقاش خايف أفيدك صنعه
وافعل معك⁷ طيب يصيع مع مثلك
بعد اجتهدنى فيك وتعليم فتى
يغلب على أصلك دلائل فعلك
لأنه الدور يا⁸ بتي عيها
ان صرح فيه واحد أصيل وانضاع لك
الآ⁹ يبدليك بالقلب الطيب
وفي المجالس للفصيلة نكار
وظيب الأصل السليم العاقل
يفرح إذا كان لك مع الناس¹⁰ أذكار

7 [دور] زبرقاش

يا عم وحياتك ورب القدر
وحق من جا بالهدى والبرهان
ماخون عهدك طول مدا آيامى
الآ أجازيك بالجميل والإحسان
كيف اختلافي والإله أوصانا
بصون عهدك في دليل القرآن
واحنا على ما قد عليه أوصانا
ودنى يخالف صار من أهل الكفار

1 In A über der Zeile.

2 B عند für وقت.

3 B وحافظ.

4 B معروف. 5 D من حبلى. 6 B (1 später zugesetzt) B, ما نسبيل. 7 B بالصنع.

8 B إجازيك. 9 B بلبى. 10 B لأن الدور.

قادر منساجح للكباير غفار

واعلم على أن^١ الإله من فضله

[دور] شيخ المعاش

8

وأنت صادق في جميع ما قلته

يا زيرقاش طول ماعتقادك طيب

وكل ما كان في ضميرك نلته

أبلغك سائر جميع مطلوبك

وكل ذا يحضر حداك في وقته

الشعر عندى والرصاص والستار^٢

وسيز^٣ دخولك فوق منقصة شطار

لاكن أريد منك تلتين طبعك

له حد يلقاه في الصناعة لو طار

من كل زامر بهلوان أو رقى

[دور] زيرقاش

9

دالوقت أغنى لك بلميليق سكر

يا عم ساهل دالكلام وحياتك

وكل^٤ داخل ان سمعنا يسكر

يكون على الطار^٥ صنعتوا والمومار

إسكندراى في الصروبوات يذكر

من نعمة السيكا^٦ وضربه يسما

إذا نشد خلا الأعداى في عار

والرئيس الداخلى تمام الصنعة

خايل عليه وانباع برخص الاسعار

وكل خال إن^٧ جا حداه أو خايل

[الندىخ] شيخ المعاش

10

واجب علينا يا بنى نمدح

يا زيرقاش قبل الكلام والصنعة

من لوا لخصا في وسط كقوا سبح

في معجزات طم الننى العدناى

من تحل الآتيا بريقه فبح

خير الفريقين أفضل المخلوقات

ومنقذ الناس من جميع الأضرار

وفى^٨ القيامة هوا المشفق فينا

من^٩ شدت النار وفى تقديح أشرار

أرجوه يكن لى فى^٧ القيامة شافع

D. وتسميز^٨ B. وديك عدد للصيد بدال ستارك^٩ — B. الكريم^١

القيامة^٨ A. fehlt in A. جا^٧ B. وضربوا^٩ B. عارف^٩ A. نغمته^٩

B. شدة^٩ B.

استشهاد

بعد المديح إن¹ حد جاكم أو قل من جاب لدالقول في الكدس واشطو
قولوا لداود المناوى العطار ريس على الحال² أمفوجر كبر
وفي ديار مصر السعيد ذكره وكل قيم بالمناوى أخبر
يسأل من الله³ الكريم الثواب من اوسق الاشجار يحمل الاثمار
يرضه عليه من قبل مريد ايك يصلح فساد قبل تغنى الاثمار

¹ kg in A und B.

² الفجورى B.

³ So weit in A erhalten.

V. kit'a fi-z-zibriḳās¹

[matla']: iā zibriḳās mā dā 'ašābak lammā
uāḳif to'aijaṭ fī dijaḡi-l-'aṣḥār
hū ḥaddo māṭ lak 'iftakartoh qillā
taḳšir 'ašābak gambo šatt el-'abḥār

1. dōr: zibriḳās²

iā 'ammō iā šēḡ el-ma'āš iṣḡā-lī
iā min 'aṭet bēn 'aḥlo fennak rif'ah

¹ So die Überschrift in B; in A: aiḡan tānī kit'a bēn ez-zibriḳās qasēḡ el-ma'āš li-n-nāzim el-manāḡātī el-'aṭṭār. ² dōr ist die Überschrift in B, zibriḳās bezw. šēḡ el-ma'āš hat A als Überschrift. Die Zählung stammt von mir.

Ein Stück betreffend ez-Zibriḳās¹

[Matla']: O Zibriḳās, was hat dich betroffen daß du
dastehst und heulst in der ersten Morgendämmerung²?
Ist dir vielleicht³ jemand gestorben, an den du gerade dachtest,
oder
hat man dich ausgeplündert⁴ am Meeresufer?

1. Dōr: Zibriḳās

Mein Oheim, Šēḡ el-Ma'āš, höre mir zu,
der du unter deinen Zunftgenossen hohes Ansehn genießt.

¹ In A: Weiter ein zweites Stück, zwischen ez-Zibriḳās und dem Šēḡ el-Ma'āš von dem Dichter aus el-Manāḡāt, al-'Aṭṭār. ² Eigentlich Dunkelheit des Morgens. ³ Zu dem hū vgl. Brockelmann, Grundriß, II 190. ⁴ taḳšir = Abziehen des Fells. Hier wohl bildlich.

kallî¹ dalîlî hîn ta'allak bâlî
 bigîjît eş-şed uştigâl eş-šan'ah
 *kûm îstîrî lak gâb uagûzên sinnâr
 *pis[rub]² 'alâ rizk el-'ajâl ual-mut'ah
 haddarto gûz sinnâr uagît bô 'aştâd
 linâs makâtî³ kad kaugûnî bin-nâr
 min bahtuhum gûnî semek haz minnî
 'îs-ša'ra ual-gâb uar-roşâş uas-sinnâr

2. dör: šeh el-ma'âs

lês jâ ueled mâ hatte⁴ lak šeh jûrik⁵
 'ilm et-tarikah ual-lajân nar-rikkah
 tiştâd 'alâ râjak patitba' gahlak
 uatâhuz eş-şed uas-şinâ'ah sirkah
 'is'al 'an eş-šeh qitba'oh fi-l-uagîb

1 So nach der Schreibung mit Tašdid über lam. 2 Dieser Vers in B nicht erhalten. 3 So vielleicht nach den Resten in A zu ergänzen. 4 Für hadte. 5 Man las: jûjarrîk, gegen das Vermaß; die IV. Form dieses Verbs ist heute wohl nicht mehr sehr gebräuchlich, vgl. Spitta S. 237, Willmore § 215 und Anm. 6 daselbst.

Mein Leiter¹ sagte mir, als mein Sinn sich hängte
 an die Liebe zum Fischfang und die Ausübung des Berufes,
 Auf kauf dir ein Rohr und zwei Paar Haken
 und [geh aus], auf den Unterhalt der Kinder und den Erwerb.
 Ich besorgte ein Paar Haken und ging damit fischen
 für hungernde² Menschen, die mich mit Feuer brannten³.
 Zu ihrem Glück kam mir ein Fisch, er nahm von mir
 das Haar, und das Rohr, und das Blei und den Haken.

2. Dör: Šeh el-Ma'âs

Warum, mein Sohn, nimmst du dir nicht einen Schêch, der dich
 unterweist
 in der Kenntnis der Zunft, und des Zarten und Feinen,
 daß du fischst nach deinem eignen Gutdünken und folgst deiner
 eignen Torheit,
 und dir den Fischfang und das Handwerk als Diebstahl aneignest.
 Frag um Rat den Schêch, und folge ihm in dem, was recht ist,

1 Hier wohl = Instinkt. 2 makâtî' = abgeschnitten, wohl von Lebensmitteln. 3 Bezieht sich wohl auf sein Mitleid oder auf die Ungeduld derer, die dem Erfolg seines Fischfangs entgegensehen.

nihfay 'uhūdoh 'in bakēt titrakkah¹
 ʃan'ah balā ʃēh 'eš iʃfidak minha
 galan bakēt mahmā bakēt jā faššār
 'illam tekūn² tābi' mē'allim 'arīf
 fih el-kifājah lam³ ʃaʃal-lak ʃinšār

3. dör: zibriḳās

jā 'ammō 'ātba' min ga'intah maugūd
 ʃaijād ḳadim hugrah⁴ ʃaʃāhib šeddah
 ḥattak kabīrī ʃistahartak šēhī
 fi ʃan'at eš-šēd fi-r-raḥah ʃaš-šiddah
 *lākin 'anā ḥājiḳ 'arauḡah lammī

1 D. i. تترقى. 2 Vgl. das von Willmore § 510 Bem. a angeführte iz lam
 yigl. 3 Zu lam mit Perf. vgl. Brockelmann, Grundriß II S. 154. 4 So
 diktierte man mir in Kairo. Zum Ausdruck vgl. Dozy s. v. عجز. 5 B: lākin
 'anā ma'xūr ḡāḥjiḳ 'arḡa' bimakṭafi . . .

und bewahre seine „Bündnisse“¹, wenn du Fortschritte machst.
 Ein Handwerk ohne Schēch — was für einen Nutzen kannst du
 daraus haben,

und wenn du auch wer weiß was wärest, du Prahlhans!
 Wenn du nicht folgst einem kundigen Meister,
 der genügend Bescheid weiß, so wird dir nicht² zu teil

3. Dör: Zibriḳās

Mein Oheim, wem sollte ich folgen, wenn du da bist,
 ein Fischer, lang im Dienst, und Inhaber einer „Bindung“³.
 Ich habe mir dich zum „Kebīr“⁴ genommen, und dich zu meinem
 Schēch erwählt

im Handwerk des Fischfangs, im Leichten und Schweren.
 Aber ich fürchte mich nach Hause zu gehn zu meiner Mutter⁵,

1 Zu 'ahd vgl. Thorning S. 127 f. Der Islam VI S. 116 f. Es ist die Ver-
 pflichtung, die der Meister dem Lehrling abnimmt, wenn er ihn in die Lehre
 aufnimmt. Der Plural z. B. auch unten S. 335 Anm. 2. 2 ʃinšār ist vielleicht
 zu ʃaš zu stellen; aber in der Bedeutung von taklūr, in dem Maṭla', paßt es
 nicht. Lüttmann schlägt vor tinsār zu lesen: „so wird dir nicht zu teil, daß du
 beraten wirst“. Das ʃ ist aber besonders in Ms. B sehr deutlich. 3 ʃāhib
 šeddah soll doch wohl heißen, daß der Šedd regelrecht an ihm vollzogen ist; zum
 Šedd vgl. Thorning 123 ff.; Der Islam VI S. 163 f. 4 Zum kabīr vgl. Thorning
 S. 117. 195 u. 6. 5 B: Aber ich bin zu entschuldigen, und fürchte mich
 zurückzukehren mit

ḡamaḡṡaḡṡi fāriḡ ḡanaḡḡiḡ 'eddah
 lā ḡēd kisibtoḡ ḡifrahū bo-ḡḡānī¹
 'illā ḡamū'i fōḡ ḡudūdi taijār
 ḡummi tē'ājirni ḡanā ṡūl 'omri
 'aijār ḡa'omri mā² ḡalibni 'aijār

4. dōr: ḡēḡ el-ma'ās

iā zibriḡās lau kuntē 'aijār mā kān
 rāḡ es-semek minnak ḡaḡāb miḡḡarak
 'iddi³ ḡad es-sinnār ḡetā'ak ḡul-li⁴
 'izzaiḡo ḡamzoh ḡaḡē ma-tḡi nārak
 ḡū ḡiḡrē 'am ḡūt 'am baijād 'am binni
 'asā 'aḡallas iā bunaiḡi tārak
 liḡ-ḡēd riḡāl 'and⁵ es-sahar miḡṡaddah
 ṡilḡa min et-teḡḡa(h) 'alēhum 'anḡār

1 B: -ḡḡānī.

2 B: lam.

3 B: ḡalē.

4 B: minnak.

5 B: ḡaḡt.

wo mein Korb leer ist, und ich die Angelgeräte verloren habe.
 Keinen Fang machte ich, daß sich meine Brüder¹ darüber freuen
 könnten,

nur meine Tränen sind wie Sturzbäche auf meinen Wangen.
 Und meine Mutter wird mir Vorwürfe machen², und ich werde
 mein Lebtage

ein Tangenichts³ sein, und doch hat mich mein Lebtage kein Ge-
 rissener⁴ übers Ohr gehauen.

4. Dōr: ḡēḡ el-Ma'ās

O Zibriḡās, wenn du gerissen gewesen wärest, so wäre nicht
 der Fisch dir entkommen und dein Unternehmen vergeblich gewesen.
 Der deinen Angelhaken nahm, sage mir⁵

wie war sein Zugreifen? — daß ich dein Licht nicht auslösche.
 War's ein Barsch oder ein Hūt oder ein Wels oder ein Karpfen⁶?
 Vielleicht, mein Söhnchen, kann ich Rache für dich nehmen!

Zum Fischfang gehören Männer, die beim Wachen⁷ ausdauernd sind.
 Du findest auf ihnen Lichtstrahlen wegen der Gottesfurcht⁸.

1 B: Schwestern. 2 'aijār ist ein Tangenichts, Vagabund, zugleich ein
 gerissener Mensch. Dozy führt beides nach Bc. an, mit Belegen. Das Wort wird
 hier in diesen beiden Bedeutungen verwandt; dazu das Verb 'ājar = Vorwürfe
 machen. Das Wortspiel kann ich im Deutschen nicht wiedergehen. 3 B:

Warum denn nahm er . . . von dir.

4 ḡiḡr = Barsch, vgl. Almkvist, Kl.

Beitr. 885; baijād = Wels (silurus), vgl. Wahrmond; ḡūt ein schuppenloser Nil-
 fisch mit weichem fettem Fleisch, vgl. Dozy; zu binni vgl. Streck in ZDMG LXI
 1907 S. 635 f.; J. Löw in der Noldeke-Festschrift S. 551. 5 B: zur Zeit des

Wachens. 6 Zur Gottesfurcht als einer der wichtigsten Tugenden der Futūḡa
 vgl. Thörning S. 185.

jīdrū rumūz eṣ-ṣēd izā ma-ṣṭādū
qabīṭ-tagāḏu' kam 'atāhum zūpār

5. dōr: zibriḳāš [li-šēḥ el-ma'āš]

jā 'ammə 'allimnī rumūz eṣ-ṣan'ah
qanā 'aṣīr 'abdak qabāfiṣ qiddak
qabkā qarāk jā 'ammə tābī' zahrak
dīmā 'alā 'ahdak qa 'uḳḏit šeddak
'asa-l-'ilāh rabb el-'ibād min faḏloḥ
jīn'am 'alaijah biṭ-ṭarīkah' ba'dak
qajimdaḥūnī sā'ir aulād fennī

1 B: biṣ-ṣinā'ah.

Sie kennen die Geheimnisse¹ des Fischfangs, wenn immer sie fangen,
und wie mancher ist in Demut² zu ihnen gepilgert!

5. Dōr: Zibriḳāš

Mein Oheim, lehre mich die Geheimnisse des Handwerks
und ich will dein Sklave sein und an der Liebe zu dir festhalten³.
Und ich will hinter dir sein, dir auf dem Fuße folgen⁴,
immer auf deinem 'Ahd⁵ [bestehend], und [auf] der Knüpfung
deines Šedd⁶.

Vielleicht wird Gott, der Herr der Geschöpfe, in seiner Güte
mich mit der Zunft⁷ nach dir beschenken,
sodaß mich preisen werden die übrigen Genossen meiner Kunst!

1 Doxy belegt **الصنعة المرموزة** = Alchemie und **قصيدة مرموزة**; bei rumūz eṣ-ṣēd hier, bezw. rumūz eṣ-ṣan'ah in der nächsten Strophe wird rumūz die geheimen Kunstgriffe bezeichnen, die nur der Eingeweihte lernt und kennt. 2 Über die „Demut“ in diesem Zusammenhang vgl. Thorning S. 172; in dem von Bouriant abgedruckten Zunftlied des Muḥammed 'Anānī (Chansons populaires arabes en dialecte du Caire, Paris 1898) endet jede Strophe — außer dem dōr el-medīḥ — mit einem Vers, dessen erster Teil lautet: . . . **وبالتواضع يرتفع مقداره**. 3 Über die Liebe des Kandidaten zu seinem Lehrmeister vgl. Thorning S. 118 f. 4 Wörtlich: „deinem Rücken folgend“! 5 Zum 'Ahd vgl. das oben S. 331 Anm. 1 Bemerkte. 6 Der Šedd besteht im Knüpfen von Knoten. Vgl. Thorning S. 147 ff., Der Islam VI S. 163 f.; die Knüpfung des Šedd geschieht dann, wenn der Kandidat angelernt hat. Hier ist die Meinung, daß er, wenn er erst Meister geworden sein wird, den Šedd seines Meisters weiter knüpft. Auf die spätere Meisterschaft bezieht sich auch der folgende Vers. : B: mit dem Handwerk. Der Lehrmeister ist hier offenbar als Šēḥ der ganzen Zunft (ṭarīkah) bezw. des Handwerks (ṣinā'ah) vorausgesetzt. Zibriḳāš hofft, daß er vielleicht einmal in diesem Amt sein Nachfolger werden könnte.

min 'imtisālī fī gamī mā tihtār
 qillam jākūn kalbak 'alaija(h) rādī
 biṣafuḥ ḥāfir ma-nsebel li 'astār.

6. dōr: šēḥ el-ma'aš

jā zibrikaš ḥājif 'afidak ṣan'ah .
 qaf'al ma'ak ṭaijib¹ jaḍī' ma' mislak
 ba'd igtibādī fik qata'lim fenni
 jīglib 'alā 'ašlak dalājil fī'ak
 la'innoh-ad-dōr² jā bunaijī haihāt
 'in ṣaḥḥo fih qāḥid 'ašil qinṭā' lak
 'illā jēbadik³ binkilāb eṭ-ṭaijib
 qafī-l-magālis lil-faḍilah nakkār

¹ B: ma'rūf.

² B: la'ina da-d-dōr.

³ B: jēgāzik.

Einen, der folgsam ist wie ich, kannst du unter allen nicht erwählen.

Wenn aber dein Herz mir nicht die Einwilligung¹ gibt
 in Aufrichtigkeit des Gemütes, so ist mir kein Weg gelassen,
 auf dem ich weiter gehn könnte².

6. Dōr: Šēḥ el-Ma'aš

O Zibrikaš, ich scheue mich dich im Handwerk zu unterrichten,
 und dir einen Gefallen zu tun, der bei deines gleichen vergeblich ist.

Nach meiner Bemühung um dich und dem Unterricht in meiner Kunst

werden über deine gute Anlage überhand gewinnen die Beweise
 deines Tuns³.

Denn ein Kreislauf der Zeit, mein Söhnchen, — wie selten ist's,
 daß ein Edler sich wirklich in ihm als solcher erweist und dir⁴
 gehorsam ist.

Vielmehr wird er dir mit Umkehrung des Guten bezahlen⁵.

und in den Versammlungen ist er für das Edle ein Leugner.

¹ Von der riqā, der Einwilligung des Meisters, hängt alles ab. Vgl. Thorning S. 132.

² Die Worte „mā insebel li astār sind in D verschrieben und waren den Schattenspielern in Kairo nicht mehr verständlich. Zu der oben gegebenen Übersetzung hat Littmann mitgeholfen. Möglich wäre auch: „so werden mir keine Hüllen heruntergelassen“, d. h. meine Sache wird öffentlich beredet, ich komme in schlechten Ruf.

³ Wenn du selbst etwas kannst, wirst du den Meister und seine Bemühung um dich vergoessen.

⁴ Das Pron. der 2. Pers.

ist hier so viel wie „jemand“.

⁵ B: vergelten.

ḡaṭaijib el-'aṣl es-salīm el-'ākil
 jifrah 'izā kān lak mā en-nās 'azkār

7. dōr: zibriḡās

jā 'ammo ḡaḡiātak ḡarabb el-ḡudrah
 ḡaḡakko min ḡā bil-hudā ḡal-burhān
 mā-ḡūn 'uhūdak ṭūl madā 'aijām
 illā 'agazik bil-gamil ḡal-'ihsān
 kēf 'iḡtilāfi ḡal-'ilāh 'auṣāna
 biṣōn 'uhūdoh fi dalil el-ḡur'an
 ḡiḡnā 'alā mā ḡad 'alēh 'auṣāna
 ḡuddi jēḡalif ṣār min ahl il-kuffār
 ḡa'lam 'alā 'ann el-'ilāh¹ min faḡloḡ
 ḡādir musāmih lil-kabājir ḡaffār

¹ B: el-kerīm.

Aber wer von guter Abstammung, gesund und verständig ist,
 freut sich, wenn deiner unter den Menschen Erwähnung getan
 wird¹.

7. Dōr: Zibriḡās

Mein Oheim, bei deinem Leben, und beim Herrn der Stärke!
 bei der Wahrheit dessen, der kam mit der Leitung und dem
 Wahrheitsbeweis!

Nicht will ich enttäuschen² die dir gegebenen Verpflichtungen, so
 lange ich lebe,

sondern ich will dir vergelten mit Schönerm und Guteſtan.

Wie sollte ich mich widersetzen, wo doch Gott uns befohlen hat,
 die ihm gegebenen Verpflichtungen zu halten³, in der Leitung
 des Koran.

Und wir bestehn auf dem, was er uns befohlen hat,
 und wer widerspricht, gehört zum Haufen der Gottlosen.

Und ich weiß, daß Gott³ in seiner Güte

allmächtig ist, nachsichtig, für die größten Sünden ein Verzeihender.

¹ D. h. wenn der Angehörige einer Zunft seines Meisters gedenkt. ² ḡān und ḡān sind termini technici; ein in Kairo bekanntes Zunftgedicht beginnt mit den Versen (*mustaf'ihū fā'idātū*):

iḡfās li'ahdak ḡaṣṣōḡ
 ḡiṭba⁴ jartḡ es-salīmāḡ
 min ḡān 'uhūdoh fahṣaboh
 ḡizḡab nahār el-ḡijāmāḡ.

³ B: der Freigibige.

8. dör: šeh el-ma'aš

jā zibriḳāš tūl ma-'tikādak taijīb
 qa'into šādik fī gami' mā ḳultoh
 'aballagak sā'ir gami' maḥlūbak
 ḳakulle mā kān fī ḳamīrak nultoh
 'iš-ša'rē 'andī qar-rošās ḳas-sinnār¹
 ḳakulle dā jahḍar ḥadāk fī ḳaḥtoḥ
 lākin 'arid minnak tālaijin ḥab'ak
 ḳasiz² duḥūlak fōḳ manaššah šattār
 min kulle zāmir behlayān 'au rikḳi
 lam ḥaddē jilkāh fi-s-sinā'ah lau ḥār

9. dör: zibriḳāš

jā 'ammō sāhil da-l-kalām ḳahjātak
 dil-ḳaḥt 'agannī lak bulēlik suḳkar
 jākūn 'ala-t-tār ḣan'etō³ ḳal-muzmār
 ḳakulle dāḥil⁴ 'in simī'nā jiskar
 min naḡmit es-sikāh ḳaḍarboh juṣmā

- ¹ B liest: ḡaddik 'idād liḡ-sūd ḥadāl sinnārak. ² So A. B; ḡateiz D.
³ So B, wohl richtig; A, und danach DE: naḡmitoh. ⁴ B: 'arīf.

8. Dör: Šeh el-Ma'aš

O Zibriḳāš, so lange deine Verpflichtung gut ist,
 und du zuverlässig bist in allem, was du sagst,
 will ich dir alles weitere verschaffen, was du wünschst,
 und alles, was in deinem Innern war, hast du dann erlangt.
 Das Haar habe ich, und das Blei und den Angelhaken¹,
 und alles das soll zur Stelle sein bei dir zu seiner Zeit.
 Aber ich wünsche, daß du deiner poetischen Anlage nachgibst:
 so stimme an dein Lied² auf der Bühne, als ein Kundiger,
 den von allen Flötenbläsern, Tausendkünstlern oder Trommlern
 nicht einer erreicht in der Kunstfertigkeit, und wenn er flöge.

9. Dor: Zibriḳāš

Mein Oheim, leicht ausführbar ist dies Wort, bei deinem Leben!
 jetzt will ich dir singen ein Zucker-Bulēlik.
 Seine Ausführung³ geschehe zum Tambourin und zur Oboe,
 und jeder, der eintritt⁴, wird, wenn er uns hört, [freude]trunken,
 in der Melodie von es-Sikāh, und sein Rhythmus wird genannt

- ¹ Var. in B: nad ich will dir geben Geräte für den Fischfang anstelle deines
 Angelhakens. ² D: und anstimmst , šāx = stimmen (ein Instrument)
 belegt Kramer, Beitr. S. 79. duḥūl ist ein Lied, das im Schattenspiel vorgetragen
 wird. Vgl. I ³ A Seine Melodie. ⁴ B: Sachverständige.

'iskandarāni fi-ḡ-ḡurūbāt juzkar
 qar-raijis ed-dāhil tamām es-šan'ah
 'izā našad ḡalla-l-'a'ādi fi 'ār
 qakulle ḡāl 'in ḡā' ḡadāh 'an ḡājl
 ḡājl 'alēh qinbā' biruḡs el-as'ār

10. el-medih: šēḡ el-ma'ās
 jā zibriḡāš ḡabl el-kalām qaš-šan'ah
 qāḡib 'alēna jā bunaiji nimdah
 fi mu'gizāt ṭāba-n-nebi-l-'adnāni
 min lo-l-ḡašā fi qašṭo kaffō sabbah
 ḡēr el-feriḡen 'aḡḡal el-maḡlūḡāt
 min kaḡḡal al-'a'mā biriḡoh fattah
 qaḡi-l-ḡijāmah hu-l-muḡaḡḡa' finā
 qaḡunḡiz en-nās min ḡami' el-'aḡrār
 'argūh jōkun li fi-l-ḡijāmah šāfi
 min šiddit en-nār qaḡja tiḡdah 'ašrār

1. So B; das Wort fehlt in A.

der alexandrinische, unter den Rhythmen ist er berühmt!
 Und der Meister, der auftritt, ist vollkommen im Beruf.
 Wenn er vorträgt, beschämt er die Feinde.
 Und wenn irgend ein eitler oder eingebildeter¹ Tropf neben ihm
 auftritt,
 so überwindet er ihn im Spiel, sodaß er verkauft wird zu bil-
 ligstem Preise.

10. Der Lobpreis: Šēḡ el-Ma'ās

O Zibriḡāš, vor der Rede und der Vorführung
 ziemt es uns, mein Söhnchen, daß wir preisen
 die Wundertaten Ṭāha's, des 'adnānischen Profeten,
 den die Kieselsteine mitten in seiner Hand priesen,
 den besten der beiden Parteien², den edelsten der Geschöpfe,
 der mit seinem Speichel das Auge des Blinden salbte, ihn sehend
 machte.

Und in der Auferstehung ist er der Fürsprecher für uns,
 und der Erretter der Menschen aus allen Widerwärtigkeiten.
 Ich hoffe zu ihm, er wird mir in der Auferstehung ein Fürsprecher sein
 [zur Errettung] aus der Gewalt des Feuers, wenn es Funken sprüht³.

1 ḡāl = خال, eigentlich „leer“; ḡājl im 1. Halbvers ist parallel dazu, im
 2. Halbvers ist es wohl Perf. III, denom. zu ḡijāl. Das Wortspiel kann ich im
 Deutschen nicht nachmachen. 2 D. i. der Menschen und Ginnen (Goldziher.
 Jacob). 3 'ašrār wohl für 'arār. Vgl. auch Koran 77:2 (Littmann).

11. dör: istiṣhād

ba'd el-madiḥ 'in ḥadda gākum 'au kāl
 min gāb lida-l-kōl fi-l-kedes qisṣattar
 kōlū lida'ūd el-manāḡi-l-'attār
 raijis 'ala-l-ḥāl el-mafōgar¹ kabbar
 qafī dijār maṣr es-sa'idah zikroh
 qakullo kaijim bil-manāḡi 'aḡbar
 jis'al min allāh² el-kerīm et-tauqāb
 min 'ausaḡ el-'aṣḡār biḡaml el-'asmār
 jirdah 'alēh min ḡablō mōtoh 'ijāk
 jislah fasādoḡ ḡablō tafna-l-'a'mār
 [³jis'al min allāh ḡablō mōtoh tōbah
 jaḡfir biḡa zambōḡ qatamḡi-l-'anzār
 iṣḡaḡḡolo⁴-l-genna-l-kerīm min faḡloh

¹ B: el-faḡārī. ² So weit Ms. A; der Rest nach B; die Hamza-Zeichen, die hier nicht stehen, habe ich zugesetzt. Wie Hasan el-Kaṣṣāḡ die Strophe ergänzt hat, zeigen die beiden darunter in Klammern gesetzten Verse. ³ Dies des Hasan el-Kaṣṣāḡ Ergänzung. ⁴ Ms.: ويدخله: das könnte man nur qajudḡilo lesen. Doch würde man heute hier die IV. Form kaum brauchen.

11. Dör: Istiṣhād

Nach dem Lobpreis, wenn jemand zu euch kommt oder sagt,
 wer brachte diese Worte in Schattenspieldichtung und zeigte
 sich intelligent,
 So saget: [sie sind] von Dā'ūd el-Manāḡi, dem Gewürzkrämer,
 einem Meister, der über den schamlosen Tropf weit erhaben¹ war.
 Und im Gebiet des glücklichen Kairo ist die Kunde von ihm [verbreitet],
 und jeder Beamte weiß über el-Manāḡi Bescheid.
 Er erbittet von Gott, dem freigebigen, dem verzeihenden,
 von den beladensten der Bäume eine Last von Früchten.
 Er sei ihm gnädig vor seinem Tode, möge
 sein Verfehlen zurecht gebracht werden, bevor die Menschen
 vergehen!
 [Er erbittet von Gott vor seinem Tode Reue,
 ihretwegen möge er seine Sünde verzeihen, sodaß die Fehler
 schwinden.
 Es möge ihn eingehn lassen in das Paradies der Barmherzige in
 seiner Güte,

¹ kabbar fasse ich hier in der Bedeutung des Intensivs; vielleicht auch: „der über . . . „Allahu akbar“ rief“ d. h. Gott zum Zeugen dafür anrief, daß er mit jenem nichts zu tun habe.

'innoh musämiḥ 'al¹-ḳabä'ih sattär.]

12. dör².

gin ḥaddo ḳalak min zahar min ba'doh
 ḡakän lebīb bēn 'ahlə fennoh šätir
 ḥattä zahar ḥäza-l-ḥijäl bit-täni
 ba'd an zahab ḡäboh ḳaḡäm iä māhir
 ḡaḡhar ma'anḥ ḡaḡtahad fi ḳöloh
 † illä 'abdukum³ tül zemānoḥ dāḡir
 † ḡasan ḳäššäs . . .⁴ el-faḳir el-muḥtäg
 min ḳad ḳaḡa ḳalb al-'a'ādī bīm-nār
 iis'al 'ilāḥ loḥ ḳablə mōtoḥ tōbah
 jaḡfir biḥä zambōḥ ḡatamḥi-l-'anzār

1 'al = 'ala-l- ist in der vulgären Sprache üblich, kommt aber in den alten Gedichten nicht vor. 2 Diese Strophe nur in E: sie ist ein Zusatz von Ḥasan el-Ḳäššäs. 3 Das Wort paßt nicht in den Vers. Man erwartet ḳ — statt — ḳ —, etwa 'abidkum, nach syrischer Art [Littmann]. 4 Hier fehlt eine Silbe, etwa ḥū, außerdem müßte das ḳäššäs, wenn es in den Vers passen soll, als ḳäšš gelesen werden.

denn er ist nachsichtig, ein Verhüller der Schlechtigkeiten].

12. Dör:

Und wenn einer zu dir sagt, wer ist nach ihm erschienen,
 und war begabt unter seinen Zunftgenossen, ein kluger,
 bis daß dieses Schattenspiel von neuem bekannt wurde,
 der es, nachdem es geschwunden war, schnell herbei brachte,
 du Geschickter,
 und offenbar machte seine Stoffe und sich abmühte mit seinen Worten:
 Es war ausschließlich ener Knecht, der sein Lebenlang umherzog,
 Ḥasan Ḳäššäs, der arme, der bedürftige¹,
 der das Herz der Feinde mit Feuer brannte.
 Er erbittet von Gott für sich vor seinem Tode Rene,
 um deretwillen möge er seine Sünde verzeihn, so daß schwinden
 die Fehler².

1 Zu ergänzen: nach Gottes Barmherzigkeit. 2 Dieser Vers auch schon in der Nachdichtung in der vorigen Strophe.

VI. (Ms. B fol. 4. 5.)

البليق

ما لك تختار
 شبه الامطار

1 يا زيركاش يا بن الاخيار
 والدمع من عينك عذار

- 2 قول في اش جرا لك يا بن الناس
واقف وبالك فيه وسواس
3 انا اقولك واصغالى
ملك عذمي رمالي
4 اذى خذ السنار منك
واشهر جنك
1 اذى غمزه خاب شوك
بين الشطار
5 1 اذى يتسالى عنه
اجهل فنه
خذوا وراح هوا عذنه
ما كان في الدار
6 ليس في الطريقه يا بغنوس
تخذ فتوى بالدبوس
ما تخشا العار
7 يا عم علمى صنعه
تزداد رفعة
لجل المعيشه والمتعه
8 انديج: وامدح في لولاه ما كان
لدين اركان
ولا دلائل في القران
لناس اجهار
9 الاستشهاد: ونا المتواقي داود
للشيخ مشدود
تحلا وفي الصنعه معدود
ريس عطار
- 1 So deutlich, statt اذى. 2 Zuerst stand da بين الشطار.

VI. el-bellik.

1. dör [šeh el-ma'ās]

ja zibriḳās ja-bn el-'ahjār mālak tihtār
gad-dem'a min 'enak haddār šibh al-'amṭār

2. dör [šeh el-ma'ās]

ḳul-li-ēš¹ garā lak ja-bn en-nās gunḥ el-'aglās

¹ Wegen des Vermaßes wohl zweisilbig zu lesen. Vgl. XI 1.

1. Dör: [Šeh el-Ma'ās:]

O Zibriḳās, du Sohn der Edlen, warum bist du in Verlegenheit, und [warum sind] die Tränen aus deinem Auge ein Strömen gleich Regenbächen?

2. Dör: [Šeh el-Ma'ās:]

Sage mir, was dir zustieß, Sohn achtbarer Eltern, am Ende der Nacht,¹

¹ Vgl. oben V 1.

gāḳif qabālak fih qasqās qintō f-afkār¹

3. dōr [zibriḳāš]

'anā 'aḳullak qisḡā-li mā fī bāli
semek 'adamnī rasmālī gōzēn sinnār

4. dōr [šēḥ el-ma'ās]

'iddī ḥaz es-sinnār minnak qaḡhar gannak
'izzaije² gamzoh ḥāb ḡannak bēn eš-šuttār

5. dōr [zibriḳāš]

'izzaī³ bitis'alnī 'annoh 'aḡhal fennoh
ḥazō qarāḥ bō 'adinnoh³ mā kān fī-d-dār

6. dōr [šēḥ el-ma'ās]

lēš hi⁴-t-tariḳah jā baḡnūs tikbal dāsūs
tāḡuz funūnī bi-d-dabbūs mā tiḡša-l-'ār

1 Statt fī 'afkār. 2 Im Ms. mit 3 geschrieben. 3 So wohl zu lesen.

Es ist eigentlich أفك . Die Schreibung أفك ist auffallend. Zu dem أفك vgl.

Nöldeke, Beitr. zur semit. Sprachwissenschaft 66 Anm. 2. 4 Vgl. Brockelmann, Grundriß II 190.

daß du dastehst, mit Sorgen in deinem Gemüte, und in Gedanken.

3. Dōr: [Zibriḳāš:]

Ich will es dir sagen, so höre mir zu, was mich beschäftigt.
Ein Fisch nahm mir mein Kapital: zwei Paar Angelhaken.

4. Dōr: [Šēḥ el-Ma'ās:]

Der die Haken von dir nahm und deine Verstörttheit sichtbar
werden ließ,
Wie hat sein Zupacken dein Denken verwirren können unter den
Verständigen?

5. Dōr: [Zibriḳāš:]

Wie fragst du mich nach ihm? Ich kenne seine Zunft nicht.
Er ergriff es und ging fort mit ihm — er war noch nicht im Hause.

6. Dōr: [Šēḥ el-Ma'ās:]

Wie? Nimmt denn die 'Tariḳa, du Novize, einen Spion auf?¹
Daß du meine Künste mit der Keule in Empfang nehmen willst?
Fürchtest du nicht die Beschämung?

1 Der Šēḥ el-Ma'ās ist über die abweisende Antwort des Z. (5. Dōr) ärgerlich. Z. lenkt im 7. Dōr ein und bittet.

7. dör [zibriḳās]

jā 'amma 'allimnī ṣan'ah	tizdād rif'ah
lagl el-ma'īṣah ya-l-mut'ah	tūl el-'a'mār

8. dör [el-medīḥ]

ḡamdaḥ nebī laulāḥ mā kān	liḍ-dīn 'arkān
ḡalā dalāḡil fi-l-ḡur'an	lin-nās 'ighār

9. dör el-istīḥād

ḡana-l-manāḡātī dā'ūd	liṣ-ṣēḥ maṣdūd
naḥlā ḡaḡ-ṣ-ṣan'ah ma'dūd	raiḡis 'attār ¹

¹ Var.: bēn eṣ-ṣuttār.

7. Dör: [Zibriḳās:]

Mein Oheim, lehre mich das Handwerk — so nimmst du zu an Ansehn —
wegen des Lebensunterhalts und des Erwerbs, lebenslang.

8. Dör: [Medīḥ:]

Und ich preise [den] Profeten, wenn er nicht wäre, hätte der Glaube keine „Säulen“¹
und keine Beweise² wären im Korān, für die Menschen eine deutliche Verkündigung³.

9. Dör: [Istīḥād:]

Und ich bin der Da'ūd aus el-Manāḡāt, mit dem Šedd versehen durch den Šēḥ
Nahle und im Handwerk aufgeführt als der Raiḡis 'Attār³.

¹ Gedacht ist an die 5 Säulen (arkān) des Islām: iḡhāda, ṣalāt, zakāt, ḡaḡḡ, ṣūm. ² dāḡil „unbestreitbares Argument“. Vgl. Jaynhoḡ S. 46. ³ Vgl.

أجبر بقرآته

¹ Var. unter den Verständigen.

No. VII und VIII,

erhalten in Ms. C. Zwei Fragmente, der Rest eines zu rezitierenden Gedichtes mit dem Anfang des darauf folgenden Bellīḡ. Dichter ist 'Alī en-Naḡḡār. Zum Inhalte vgl. die Vorbemerkung zu No. III und IV. Die Bezugnahmen auf die islamischen Zunftgebräuche sind hier besonders interessant und wichtig.

Das erste Gedicht (No. VII) besteht aus Strophen aus je 5 Doppelversen, von denen die letzten beiden den Gesamtreim, die ersten 3 einen Sonderreim aufweisen. Das Versmaß ist: *mustaf'īlun maḡ'īlun*.

Vom Bellik sind Maṭla' und 4 Strophen erhalten. Jede der Strophen hat 7 Verse, von denen 1—3 und 7 das Versmaß *maf'ālātu maf'ālātun*, 4—6 *maf'ūlun* aufweisen. Den Gesamtreim bieten die beiden Verse des Maṭla' und der 7. Vers jeder Strophe, während 1—3 und 4—6 je Sonderreim aufweisen.

VII. (Ms. C.)

fol. 1a
 واتعلم الصنعة وابقا صياد لو كنت تأمرني أشيل الاحجار
 لان قالوا من خدم سوف يخدم وانا اخدعك لو كان لنوح الابرار

شيخ المعاش

مبيت مرحبا بك يا بنمي مقبول اهو كذا شرط الذي يتعلم
 يكون مهذب في جميع افعاله ولو اسأ شرحه عليه ما اتكلم
 يبقى عزيز عنده وبوريه فنه اذا راه صابر ولم يتألم
 يوضح اليه السر شرحه يرشد وما خلقى عنه يبان له اجهار
 وبعد موت الشيخ يسود المشدود يبعث رصده يلقاه معه ابن ما سار

زيرقاش

يا عم عهدي ولك ما يرضيك وبعد عهدك يرحمني لي شديك
 وبشهاد الله انني اخترتك انك تكون شدي واحفظ عهدك
 ولا اخونك يا ابي طول عمري الا اكون في الرق مكتوب عندك
 يكون عليا خدمتك للعائيد واكون رفيقك الى فراغ الاعمار
 ان مت قبلي ما انقطع عن قبرك وان مت قبلك لاجل عهدي انوار

شيخ المعاش

ان كان تريد يا زيرقاش عهد الله واقبلك ابنى وثبقا فايق
 عني انا وياك بليلىق صنعه في وسط دل محضر بما هو لايق
 وقول لدل زامر يحس السيكه والدق مصمودى بوقه زايق
 اشدطع واعني وانبسط دل ليله في وسط دل محضر حدى دل حصار
 ولا رسيك في جميع ما قلته على طرب الات ومغى والطار

¹ Der Strich des Fatha steht unter dem Tešdid.

زبرقائش

طه الذى رب السموات حبه يا عم قصدى قبل اغنى امدح¹
 محصورة البارى وخا قصه ربه¹ من استقصه الامين جبرائيل¹
 وقد سكن في وسط قلى حبه من انطلق الله له الحجارة للحمد
 من نار جهنم يا على يا تجار عسى يمدحه في الحساب يشفع لك
 بكثر مدحك في الرسول المختار ويغفر الله لك جميع اوزارك

fol. 1 b

¹ Die 3 Ergänzungen schlägt Littmann vor.

VII.

Aus Hs. C. [Rest des Zagal.]

zibriqāš:
 qat'allim es-šan'ah qa'abkā šaijād
 lau kuntā tāmurnī 'ašil al-'aḡār
 la'innō kālū min ḥadam sōf iḥdam
 qana-ḥdimak lau kān linazḥi-l-'abjār

dōr: šēḥ al-ma'aš:
 mīt marḥabābak jā bunaijī maḡbūl
 aḥū kazā šarṭ allazī jīt'allim
 jakūn muhezzeb fī gamī' af'āloh
 qalan 'asā šēḥoh 'alēh ma-tkellim
 jibkā 'aziz 'andoh qajurīh fennoh

¹ So auf Grund der Orthographie; heute würde man etwa *tu'murni* sagen.

VII. Ms. C.

Zibriqāš:
 und ich will das Handwerk lernen, und werde ein Fischer sein,
 selbst wenn du mir befehlen solltest, ich soll die Steine fort-
 schaffen.
 Nämlich man sagt, wer dient, dem wird man dienen,
 und ich will dir dienen, wenn es auch wäre zur Ausschöpfung
 der Brunnen.

Šēḥ al-Ma'aš:
 Hundert Mal willkommen, mein Söhnchen, einverstanden!
 so ist die Bedingung dessen, der lernen will.
 er sei wohlgezogen in allen seinen Taten
 und wenn sein Schöch ihm auch Unbequemlichkeiten macht,
 so redet er nicht,
 er bleibt geliebt bei ihm, und der wird ihm seine Kunst zeigen,

'iza ra'ah šābir qalam jīt'allim
 iudāh 'ilēh es-sirrē šēhoh jursid
 uamā ḥafā 'annoh iudān loh 'ighār
 qaba'da mōt eš-šēh jasūd al-mešdūd
 jibkā ridāh jilkāh ma'oh 'en mā sār

dōr: zibrikās:

ja 'ammō 'ahidnī qalak mā jirḡik
 qaba'da 'ahdak jirtimī li šeddak
 uajšbad allāh 'innanī 'ihtartak
 'innak tokūn šēhī qa'ahfaz 'ahdak
 qalā 'ahūnak jā 'abī tūl 'omrī
 'illā 'akūn fi-r-riḡko maktūb 'ahdak
 iakūn 'alāijā ḥidmotak lil-gājah
 qakūn refīḡak ilā ' firāḡ el-'a'mār
 'in mutto ḡabli ma-nḡaṭa' 'an ḡabrak

1 ilā ist einsilbig und als Länge gerechnet, vielleicht ū gelesen.

wenn er ihn geduldig sieht und nicht leicht gekränkt ist.
 Sein Schēch wird ihm das Geheimnis (es-sirr) kund tun, er wird
 (selber) leiten¹,

und was vor ihm verborgen ist, wird ihm offen klar gelegt.
 Und nach dem Tode des Schēch wird Herr der Mašdūd²,
 seine(s Meisters) Einwilligung wird er bei sich finden, wo immer
 er geht.

Zibrikās:

Mein Oheim, nimm mir den 'Ahd ab, und dir soll sein, was dich
 zufrieden stellt,

und nach deinem 'Ahd soll mir dein Šedd geworfen werden.
 Und Gott ist Zeuge, daß ich dich erwählte
 daß du mein Šēh seiest, und ich deinen 'Ahd beobachten will.
 Und nicht will ich dich täuschen, mein Vater, mein Leben lang,
 sondern ich will auf dem Pergament eingeschrieben sein als dein
 Sklave.

Mir soll der Dienst gegen dich Pflicht sein, zum äußersten,
 und ich will dein Genosse sein bis ans Lebensende.
 Wenn du vor mir stirbst, will ich nicht mich von deinem Grabe
 trennen,

¹ D. h. er wird ein Muršid, der selbständig andere anleiten kann. ² Der
 mit dem Šedd verheiratete, der also bereits Nakīb war, wird nun selber Meister.

qin mutta kablak laglo 'ahdi 'anzār
dôr: šeh al-ma'ās:

'in kân turid ja zibriḳās 'abd allāh
qa-'akbilak 'ibnī qatibkā fāḳik
ḡannī 'anā qaijāk bulelik šan'ah
fī qasṭe dal'-maḥḍar bimā hā lajīk
uqūl lidaz 'zāmīr joḡuss as-sikāh
qa-d-dakḳo maṣmūdi birikḳo zāḳik
'aštāḥ qagannī qanbisit dal-lēle
fī qasṭe dal-maḥḍar ḥadā dal-ḥuḍḍar
qanā rasīlak fī gamī' ma ḳultoh
'alā ṭarab 'ālāt qamaḡnā qa-t-tār

[dôr: el-medih] zibriḳās:

[iā 'ammə] ḳasdi ḳabl 'agannī 'amdaḥ
ṭāha-llazī rabb as-samāḡāt ḥabboh
[min 'istabḥṣṣoh al]-'amin gibrā'il

1 Beachte die Orthographie.

und wenn ich vor dir sterbe, so werde ich wegen meines 'Ahd
Gegenstand frommer Besuche sein.

Šeh al-Ma'ās:

Wenn du, Zibriḳās, den 'Ahd Gottes willst.

und daß ich dich annehme als meinen Sohn und du berühmt wirst,
so singe mit mir ein meisterhaftes Bellik

in mitten dieser Versammlung über etwas, was passend ist,
und sage jenem Flötenbläser er möge anstimmen [die Melodie] as-
Sikah

und der Rhythmus sei maṣmūdisch in Zartheit [es] verschönend
Ich will übermütig sein und singen und vergnügt sein in dieser Nacht
in mitten dieser Versammlung bei diesen Anwesenden.

Und ich bin dein Genosse in allem, was du sagst
zu der Musik der Instrumente und Gesang und dem Tār.

Zibriḳās:

[Mein Oheim,] mein Wunsch ist, daß ich, bevor ich singe, preise
'Tāhā, den der Herr der Himmel liebte,
den Gabriel, der Getreue, [zum Eigentum gab]

1 Wenn zāḳik zu زقيق oder زيق gehört: doch kommt I nicht vor. Vielleicht
stellt man es besser zu ذوق und übersetzt dann etwa: in Feinheit kostend.

liḥadret al-bārī ya[ḥassoh rabboh]
 man 'anṭak allāh lo 'l-bigāra 'l-galṣad
 yaḥad sakan fī qasṭo ḳalbi ḥubboh
 'asā bi madḥoh fi-l-ḥisāb iḥṣfa' lak
 min nār gebennam jā 'alī jā naggār
 qajagfir allāh lak gamī' 'anzārak
 bikusro madḥak fi-r-rasūl al-muḥtār.

1 Die Schreibung **له** und **لحجارة** würde in Ms. A hier nicht gewählt sein. Dort steht das **ه** offenbar nur da, wo es am Ende gesprochen wurde.

der Majestät des Schöpfers, und [sein Freund war sein Herr,]¹
 zu dem Gott reden ließ den harten Felsen
 und es wohnt inmitten meines Herzens die Liebe zu ihm.
 Vielleicht wird er um des ihm gespendeten Lobes willen bei der
 Abrechnung dich fürbittend bewahren
 vor dem Feuer der Gehennam, o 'Alī, o Naggār!
 Und Allah möge dir vergeben alle deine Sünden
 wegen der Menge des Lobes, das du dem Gesandten, dem aus-
 erwählten, spendetest.

1 Die Ergänzungen dieser beiden Zeilen von Lüttmann.

VIII. (Ms. C.)

البليق

تقبلني اكون لك خدام

يا شيخ المعاش يا مقدم

fol. 1 b.

زير قاش

في قصدي معيكه لامي

حالي حال شرحي طال

للاعيال

يا شيخ المعاش يا عني

رحمي وانجب عني

وخايف اروح للايتام

شيخ المعاش

من دل بحر خد ما طاب لك

والله اعطاك ما يكفك

يا ابي عليا اصطاد لك

من صيد اسمك واتملك

كفي عيلتك لا تنصام

زبرقاش

يا شيخ المعاش راشيني من صيد السمك غديني
 من دل بحر ما يكفيني من شيلان او حيتان للاخوان
 اطرح لي الشبك سعدك دام

شيخ المعاش

اصبر لي عفا وحياتك دا رزقك يجيك واخوانك
 الا غمني حالاتك لما اصطاد قوت الاولاد يا استاد
 عارف شكوتك بالانعام

زبرقاش

فرحني

VIII. el-bellik.

[maṭla'. zibriḳāš]

ja šeh el-ma'aš ja miḳdām tiḳbalni 'akūn lak ḥaddām

[1. dōr] zibriḳāš

ja šeh el-ma'aš ja 'ammī fī ḳaṣdī somakah lummi

raiḳihni ḡa-izhab ḡammī

lil-'a'jal šarḥi ṭāl ḥālī ḥāl

ḡaḥḡiḡ 'arūḥ lil-'itām

[2. dōr] šeh el-ma'aš

ja 'ibnī 'alaija-ṣṭād lak min dal-baḥra ḥuz mā ṭāb lak

Das Bellik.

[Maṭla': Zibriḳāš:]

O Šeh el-Ma'aš, der du an der Spitze marschierst, nimm mich an,
 ich will dir ein Diener sein!

[1. Dōr:] Zibriḳāš:

O Šeh el-Ma'aš, mein Oheim, ich wünsche ein Fischlein für meine Mutter,
 mach mich frei und beseitige meinen Kummer!

Für die Kinder! meine Erklärung ist lang, meine Zeit ist um!
 und ich fürchte zu den Waisen zu gehn.

[2. Dōr:] Šeh el-Ma'aš:

Mein Sohn, meine Sache ist es, daß ich für dich fische aus diesem
 Flusse, nimm was du brauchen kannst

min šēd es-semek gitmallak
bīl-'ašbak mā ijkfāk yalla-'tāk¹
kufā 'elatak la tīndām

[3. dōr] zibrikāš

ia šēḥ el-ma'aš rāšīnī min šēd es-semek gaddīnī
min dal-baḥrē mā ijkfīnī
min šilān 'au ḥitān līl-'iḥḡān
'itrah lī-š-šebek sa'dak dām

[4. dōr] šēḥ el-ma'aš

'uṣbur lī hana ḡaḥjātak dā rizḡak jagīk ḡiḥḡānak
'illā ḡammonī ḡalātak
lamma-štād ḡnūt laulād ia 'ustād
'ārīf šekḡatak bīl-'itmām

[5. dōr] zibrikāš

farrahnī

¹ So wohl für yallah a'tāk zu lesen.

vom Fischfang und eigne dir an
durch die Netze, bis du genug hast; Gott gibt dir
Nahrung für die Familie, sie soll keinen Mangel haben!

[3. Dör:] Zibrikāš:

O Šēḥ el-Ma'aš, stehe mir bei! Aus dem Fischfang gib mir ein
Mittagsmahl

aus diesem Flusse, was ich brauche
an Kaulköpfen oder Stockfischen für die Brüder,
wirf für mich aus das Netz, dein Glück sei dauernd!

[4. Dör:] Šēḥ el-Ma'aš:

Habe Geduld mit mir hier, bei deinem Leben!

Dieser dein Lebensunterhalt soll zu teil werden dir und deinen
Brüdern!

Lediglich deine Verhältnisse bekümmern mich,
wenn ich fische Nahrung für die Kinder, o „Meister“¹.

Ich kenne deine Klage vollkommen!

[5. Dör:] Zibrikāš:

Erfreue mich

¹ Das ist wohl ironisch gemeint.

IX. (Ms. B.)

Leider ist von diesem Gedicht nur die 1. Strophe erhalten. Über den Inhalt läßt sich nichts sagen; das Gedicht folgt in der Hs. unmittelbar auf das unter No. VI veröffentlichte Bellik. Auch über die Reime ist nichts zu sagen auf Grund des vorliegenden Beispiels. Das Versmaß ist:

mustaf'ilun fā'ilātun
mustaf'ilun fā'ilātun

mustaf'ilun mustaf'ilun
mustaf'ilun fa'lan.

قطعه في التنيسي

سادوا وشادوا وارتقوا

يا سادة يا لعاني

في حابر البلدان

وذكرهم مسك فايج

kit'a fi-t-tinnisī¹

ja sādātī² bil-ma'ānī

sādū wašādū qirtaḡa

qazikreḥum miskā fāijih

fī sa'ir el-boldān

¹ So ist auch oben S. 299 zu lesen! ² So muß man wohl im Versmaß lesen. Daß das i zu sprechen ist, darauf weisen die Punkte hin.

Stück in der tinnisischen [Dichtungsart].¹

O über die, welche Herren sind durch den Edelmut, sie herrschen,
werden bekannt, steigen empor,
und ihr Ruf ist Moschus, dessen Duft ausströmt in die übrigen
Länder.

¹ Offenbar nach der Stadt Tinnis benannt, deren Ruinen im Menzale-See, nicht weit von Port Said entfernt, liegen; (vgl. über die Lage der Stadt die arab. Karte bei Jākūt, Mu'jam el-Boldān (Kairo 1925) II 421. Tinnis war nach Makrizi einmal eine der bedeutendsten Städte Egyptens. Die Stadt wurde im Schanwāl 624 = Sept. Okt. 1227 auf Befehl des Aijābiden al-Malik al-Kāmil zerstört. Vgl. Hiṭat (Kairo 1924) II 292.

No. X. (Ms. B fol. 6.)

Der Anfang eines Gedichtes; es hat keine Überschrift, und die Personen, die reden, sind weder in den Überschriften der Strophen genannt, noch angeredet. Indessen ist es außer Zweifel, daß der Fellach im Rachen des Krokodils Zibrikās sein muß. Nach dem Vorbild von No. XI habe ich angenommen, daß sein Gegenspieler Rihim ist. Doch ist die Situation nicht so deutlich, daß es Rihim notwendig sein müßte.

Erhalten ist das Maṭla' und etwas über 3 Strophen. Das Maṭrum jedes der 10 Halbverse ist *mustaf'ilun fa'lan*. Die Reime sind so kompliziert, daß ich sie in einem Schema zusammenzustellen versuche. Wenn x der Gesamtreim ist, und die einzelnen Sonder-

reime mit Buchstaben des Alphabets von a ab bezeichnet werden, so würde das Reimschema für Maṭla' und die ersten beiden Strophen folgendermaßen sein:

Maṭla'	a	x		
	a	x		
1. Strophe	b	c	2. Strophe	d e
	b	c		d e
	x	c		x e
	c	x		e x
	—	x		— x

Dabei ist zu beachten, daß der fünfte Kurzvers gleich dem achten, und der sechste gleich dem siebenten ist.

No. X (Ms. B fol. 6.)

مكسور دليل منيان	قيفوا انظروا فلاج
من سالف الزمان	جوا حنك تمساح

دور

في خم دالت تمساح	يا من رماك دهرك
وما دهرك يا صباح	قول لي على امرك
والسر منك باح	لما بقيت ليهان
واقتي بقيت ليهان	والسر منك باح
يجري دما طوفان	والدمع من عينك

دور

يا من حال عني	تقول مديني صيدان
لما بقي فني	في صيدك معتاد
تاريخه يعظمي	جيتته ونا فرحان
جيتته ونا فرحان	تاريخه يعظمي
باكي وحببي حان	فينا طيفي وامسيت

دور

مختار على شاك	خليفتي دايب
من شدة احزانك	حاضر ونا غايب
لما رجع خالك	ليس جيت انيد بالثمان
ليس جيت انيد بالثمان	لما رجع خالك
تعاشير الحوان	خذ لك حذر واحذر

دور
والدحر اغما في
قد غر في جهلى
ان

X.

maṭla':	ḳifu 'n-ḡurū fellāh	maksūr dalil minhān
[riḥim]	ḡūā ḥanak timsāh	min sālif al-'azmān
1. dōr:	jā man ramāk dahrak	fī fammō da-t-timsāh
[riḥim]	ḳullī 'alā 'amrak	ḡamā dahāk jā ṣāh
	lammā baḳēt lahfān	ḡa-s-sirre minnak bāh
	ḡa-s-sirre minnak bāh	ḡintē baḳēt lahfān
	ḡa-d-dam'o min 'enak	jigri da mā ṭūfān
2. dōr:	ṭūl muddati ṣaijād	jā man sa'al 'anni
[zibriḳās]	fī ṣēdehim mi'tād	lammā baḳā fenni
	ḡitō ḡanā ferḥān	tāriḥ ṣetamminnī
	tāriḥ ṣetamminnī	ḡitō ḡanā ferḥān

1. ḳifō für ḳifū von ḡaḳafa. Zum Imperativ ḳif vgl. Spitta S. 224.

Maṭla': Steht still und seht einen Fellāhen, gebrochen, elend, mißhandelt.

Im Rachen eines Krokodils seit undenklichen Zeiten¹.

1. Dōr: [Riḥim] O du, den dein Mißgeschick ins Maul dieses Krokodils warf,

berichte mir über deine Sache und was dich betroffen hat, o Freund!

Daß du traurig wurdest und das Geheimnis von dir ans Licht kam, und daß das Geheimnis von dir ans Licht kam, und du traurig wurdest.

und die Träne aus deinem Auge rinnt — das ist Sintflutwasser!

2. Dōr: [Zibriḳās]: Mein Leben lang bin ich ein Fischer — der du nach mir fragst,

An ihre [der Krokodile] Jagd gewöhnt, da es mein Beruf (fenn) war.

Ich ging wohlgemut an es heran, offenbar² will es mich sicher machen.

Offenbar will es mich sicher machen, ich gehe wohlgemut an es heran.

¹ Wohl eine Übertreibung, er sitzt sehr lange schon im Rachen des Tieres.
² tāriḥ für atāriḥ = atābḥ; zu diesem Adverb vgl. Spitta S. 179, Willmore 209; Spiro, Lexicon u. v. Igram.

	fajā ṭabak ¹ yamsit	bākī qaḥṭini ḥān
3. dōr:	ḥallētini dāḡib	muḥṭār 'alā šānak
[riḥim]	ḥaḍir qanā gāḡib	min šiddat aḥzānak
	leš gīt 'ilēh biṭmān	lammā rigī' ḥānak
	lammā rigī' ḥānak	leš gīt 'ilēh biṭmān
	ḥuz lak ḥazar 'ihzar	ta'āšir el-ḥūqān,
4. dōr:	ḥad gaerō bī gahli	qaḍ-dahro igmā'i ²
[zibriḳāš]	inn . . .	

¹ So Littmann. ² \pm allerdings nicht sicher, jedenfalls ein Buchstabe mit 1 Punkt darüber, und das kann hier kaum etwas anders sein. Man könnte auch σ ma hi lesen, denn von den 2 Punkten unter dem ersten ja könnte einer nicht ursprünglich sein.

Und o, da schnappte es, und ich blieb weinend, und meine Zeit ist gekommen.

3. Dōr: [Riḥim]: Du machst, daß ich vergehe¹, ratlos deinetwegen. Anwesend und zugleich abwesend bin ich² wegen der Stärke deiner Bekümmernisse.

Warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit, als es umkehrte und dich betrog?

Als es umkehrte und dich betrog, warum gingst du zu ihm in Sorglosigkeit?

Branche Vorsicht und hüte dich davor, dich einzulassen mit den Betrügern!

4. Dōr: [Zibriḳāš]: Meine Dummheit hat mir böß mitgespielt und das Misgeschick war [bewirkte] meine Lähmung.

¹ Eigentlich: schmelze, zerfließe. ² Im Körper anwesend, im Geiste abwesend; wie von Samen.

No. XI and XII,

erhalten nur in Ms. D und E. Ganz abweichend von den andern Gedichten ist hier der Dichter nicht angegeben. Ich gebe die Gedichte nur in Transskription und Übersetzung.

No. XI besteht aus Maṭla' und 6 Strophen zu je 5 Doppelversen. In Maṭla' und Strophe 1 und 6 redet Riḥim, in den Strophen 2—5 Zibriḳāš. Die beiden Doppelverse des Maṭla' und die beiden letzten jeder Strophe enthalten den Hauptreim, die drei ersten Verse jeder Strophe den Sonderreim. Das Versmaß ist hier: *mu-staf'ilun mustaf'ilun maf'ilun*.

Das Bulūlik (No. XII) weist Maṭla' und 5 Strophen auf. Hier wechseln die Strophen regelmäßig zwischen Riḥim und Zibriḳāš.

Das Versmaß ist *mustaf'ilun fa'lun*, die Reime sind ganz analog denen in No. XI.

XI.

maṭla': riḥim: kabī el-kalām 'andaḥ nebīna-l-ḥādī
 min 'anṭaḥ allāh lo-l-ḥigārā jā šāḥ
 qa-ḍ-ḍabba gā sellim 'alēh fi-l-ḡādī
 qa-mma-l-gemel min 'ozmā mā bō ḡad bāḥ

1. dör: riḥim: jā 'aijḥa-l-fellāḥ famā dā-ṣābak
 lammā baḡēt fī fammā timsāḥ kāsir
 da'ḡat faḡir ḡillā du'ā min maḡlūm
 ḡillā mōrābiṭ kān bisirrō ḡāḡir
 ḡillā 'abūk jā munjati kān jid'i
 'alēk qa'ummak fi-ḡ-ḡalām al-'ākir
 inḡaḍ qa-'a'limnī 'alā di-l-kiṣṣaḥ
 jā min ramāḥ daḡrō qa-'aṣbaḥ nauḡāḥ
 ku-l-lī ḡs' sebeb mā 'iḡragak min bētak
 lammā 'alēk ḡad i'ṭadā da-t-timsāḥ

1 Vgl. VI 2.

XI.

al-Maṭla': Riḥim: Bevor ich rede, preise ich unsern Profeten, den
 recht leitenden
 zu dem Gott die Steine reden ließ, o Freund!
 Und die Eidechse kam, ihn zu grüßen im Wādi
 Und das Kamel — was in ihm an Schrecken war, brachte
 es ans Tageslicht¹

1. Dör: Riḥim: O du Fellāḥ, was hat dich betroffen,
 da du dich im Rachen eines reißenden Krokodils befindest!
 Der Fluch eines Frommen, oder das Gebet von einem, der
 ungerecht behandelt ist,
 oder war ein Derwisch mit seinem Geheimnis (sirr) zugegen?
 Oder hat dich dein Vater — o mein Wunsch! — verflucht
 und deine Mutter in der trüben Finsternis?
 Auf! und unterrichte mich über diese Geschichte
 O du, den sein Geschick darniederwarf, daß er nun heult.
 Sag mir, welcher Anlaß dich aus deinem Hause trieb
 daß dies Krokodil in deine Rechte eingriff.

¹ Diese Geschichte von dem Kamel, das durch sein Brüllen die Wahrheit ans Tageslicht bringt, ist sehr bekannt in allen islamischen Ländern und wird z. B. in as-Sira al-Baladja (Kairo 1920) Bd. III S. 284 erzählt.

2. dōr: zibriḳās: jā min 'ala-ḥḡālī bitis'al 'īlam
 'innī 'anā sajjād ḳadīm ſī-l-ḥigrah
 'aštādō bi-l-ḳānūn qa'āḥuz rizḳī
 qaṣā' bidā bēn 'ahlo fennī ḥibrah
 qa'aḡim el-ḳar'ā qa-'armī-s-sennār
 qaḥarrir eṣ-ṣan'ah bibēt el-'ībrah
 qa'aṭrah eṣ-ṣebekah¹ bi-'īdī sir'ah
 qaḳ'ad 'ala-r-rāmūz 'izā gā 'au rah
 qalā 'aḳaddim ḥōf 'anā ṭāl 'omrī
 qaṣuft 'abūja-štād samanīn timsāḥ

3. dōr: jiliḥto² jōm al-'aṣro ḳabl al-maḡrib
 'aṣīb 'ala gamb el-gezīre da'ḳah
 qa-l-mōg ḳad itlaṭam ba'ḡō² fī ba'ḡe
 min ḥalfō el-'arjāḥ bitilk el-birkah
 saḥabto tarrahah gedidah 'andī
 min ḡazlo nā'im minsāḥib min rukkah

¹ Wahrscheinlich muß man wegen des Verses ṣebkah lesen. ² = طلعن.
 Hier ist der Vers nicht in Ordnung.

2. Dōr: Zibriḳās: Der du mich nach meinen Geschicken fragst, wisse,
 ich bin ein Fischer, alt im Dienst.
 Ich fische nach der Regel und verdiene meinen Unterhalt,
 und es verbreitete sich unter meinen Zunftgenossen die Kunde
 davon.
 Und ich lasse schwimmen den Kork¹ und werfe aus die Haken
 und ich richte das Handwerk genau ein mit dem Kompaß.
 Und ich werfe aus das Netz mit meiner Hand geschwind
 und ich sitze auf dem Meere², wenn es kommt und geht.
 Und keine Furcht zeige ich, so lange ich lebe,
 und ich sah, wie mein Vater 80 Krokodile fing.
3. Dōr: Ich ging eines Tages aus, nachmittags, gegen Sonnen-
 untergang,
 traf auf der Seite der Insel einen Haufen (Fische) an,
 und die Wogen schlugen gegen einander
 wegen der Winde in diesem Gewässer.
 Ich zog ein neues Wurfnetz an mich heran,
 von zartem Netzwerk, gesponnen vom Spinnrocken.

¹ Pflanzenmark, das oben schwimmt, damit die Haken nicht zu tief hinunter-
 sinken. ² TA. الراموز ... البحر العظيم لتتوجد. Er sitzt im Kahn auf dem
 Meere.

lammā ramēt el-gazlō billā-tgakkalt
 qa-kulta bismillā-l-kerim el-fattāh
 lammā ramēt tilk er-roṣās itmakkīn
 saḥabtahū 'andī ṭilī' da-t-timsāh

4. dōr: lammā ra'etō¹ kaḍ tokaš'ar gismi
 qa-kulta mā di-llā balīje tḡimme²
 qaṣfarro lōnī yinza'ag 'aḡuālī
 qaḡābet er-rūḥ lī makān el-lakme
 taḡtaḡta³ 'a'ḡāja yama bi zājid
 qaḡēt 'aḡallī mā lakēt lī nahme
 lamma ra'etō¹ nām qaḡaddad rigleh
 kunt 'aḡsib innō māt 'atārīh jirtāh
 maddētō 'idī 'inn 'aḡallaṣ gazlī
 ṭabaḡ 'aleijā mā lakēt lī muftāh

5. dōr: jā ḡaḡḡo 'aḡmed bi-n-nebī el-hādī
 min nāruhū ū-l-'ufḡo sāṭī' lāmī'
 'ilḡaḡ liḡiddī bi-l-'aḡal ḡallaṣnī
 yunzur lida-t-timsāh liḡismī balī'

¹ D: lakētō.

² = .

³ Ms.: qaḡtaḡta.

Als ich das Netzwerk auswarf, vertraut ich auf Gott
 und sprach: im Namen des Gütigen, des Öffners!
 Als ich jenes Blei auswarf, wurde es festgehalten,
 ich zog es an mich — da kam dies Krokodil heraus!

4. Dōr: Als ich es sah, da überlief es meinen Körper
 und ich sprach: Sicher hat irgend ein Misgeschick es gereizt!
 Und gelb wurde meine Farbe und verstört mein Befinden,
 und der Atem ging aus an der Stelle des Schluckens.
 Ich klapperte mit meinen Gliedern und es konnte mit mir
 nicht schlimmer werden (?),
 und ich wollte fortlaufen, nicht fand ich mir Kraft.
 Als ich es ansah, schlief es und streckte seine Füße aus
 ich glaubte, es sei gestorben, wie es sich so ausstreckte.
 Ich streckte meine Hand aus, um das Netz loszumachen,
 da schloß es über mir zu, und ich fand mir keinen Schlüssel.
5. Dōr: O Ḥaḡḡ Aḡmed, beim rechtleitenden Profeten,
 dessen Licht am Horizonte glänzend strahlt,
 mach dich an meinen Widersacher, schnell befreie mich!
 und sieh auf dies Krokodil, das meinen Körper verschlang.

gunzur linābō kad harak tārīktī
 qa-n-nāb el-ahir yasta kalbī tālī
 kīm haḡḡar eš-saijād nahāt el-'iddah
 jā man zahar lak bil-makarim 'auḡāh
 yana-nkitib-lak 'abdo muddet 'omri
 tibka 'alaijā bi-l-muḡaddah mannāh

6. dōr: riḡim: lau kuntā tufdā bi-z-zahab qa-l-fiḡḡah
 lakuntā fādētak qazilt 'a'kāsak
 'ala hida timsāh ligismak bālī
 qalā bakā bājin siya-n-kān rāsak
 gunzur linābō kad harak tārīktak
 yafarikak ḡillak qagam'a-ḡnāsak
 ḡiḡḡad bi'anna-llāha rabbak ḡaḡkan
 mā jinfa'ak ḡēr eš-ḡohādah jā ḡāh
 'igriz qa'istakḡbil muḡammit kā'id
 lammā 'asamma' qaḡḡa da-t-timsāh

und sieh auf seinen Zahn, der meinen Brustkasten ¹ zerriß,
 und der hindurch drang mitten in mein Herz.

Auf! bring den Fischer herbei und hol die Geräte!

O du, dem um der edlen Taten willen vollwertiges Geld zu
 Teil werden möge!

Und ich will dir als Sklave verschrieben sein, so lange ich lebe,
 Du wirst mir gegenüber durch die Liebe ein Wohltäter sein!

6. Dōr: Riḡim: Wenn du mit Gold und Silber losgekauft werden
 könntest,

ich kaufte dich los und beseitigte dein Unglück.

Aber das ist doch ein Krokodil ², das dich ganz verschlungen hat,
 und nichts ist sichtbar geblieben außer deinem Kopf!

Und sieh auf seinen Zahn, der deinen Brustkasten zerriß.

Und losgesagt hat sich von dir dein Freund und alle deine
 Anverwandten.

Drum bezeuge da, daß Allāh dein Herr sei in Wahrheit!

Nur das Glaubensbekenntnis kann dir nutzen, mein Freund!

Laß die Widerspenstigkeit ³ und höre schweigend dasitzend
 wenn ich vortrage die Schilderung dieses Krokodils.

¹ طارقة = gr. θωραξ, cf. de Sacy, Chr. Arabe? I 274 f.; Lane s. v. ² 'alā
 = nonne. ³ غر الرجل كسيع اطع السلطان بعد مصيان TA. Hier können
 die Worte schwerlich so wie oben S. 320 übersetzt werden.

XII. bulēlik.

maṭla':	ta'a-nḡuru-l-fellāḥ	fi famma da-t-timsāḥ
riḥim	ṭābiḵ 'alēḥ nābō	lō kullē nāb garrāḥ
1. dōr:	jā 'aijuba-l-fellāḥ	kullī 'alā zambak
riḥim	ḡēš kānat af'alak	bidā ḥakam rabbak
	ḡiḵi'to ma' timsāḥ	fi-l-baḥrō 'ājim bak
	ṭābiḵ 'alāk nābō	ḡadem'o minnak sāḥ
	'uṣbur liḥukm allāḥ	'innō kerim fattāḥ
2. dōr:	jā min bitis'alnī	bimin rasam rasmak
zibriḵās	ḡaṣaḡḡarak ḡanṣūk	bēn el-ḡarā ḡismak
	'inni-s'alak ḡullī	jāḥūje mā 'ismak
	'abḡa 'anādīḡ bō	bēn el-ḡarā jā sāḥ
	billāḡi taṣḡiḡnī	jā ḡorō jā ḡaḡḡāḥ
3. dōr:	ḡammiltinī ḡammak	zaḡḡidtinī 'afkār

XII. Bulelik.

Maṭla': Kommt, seht den Fellahen im Rachen dieses Krokodils.

Geschlossen hat sich über ihm sein Zahn, und jeder Zahn schlägt ihm Wunden.

1. Dōr: [Riḥim]: O du Fellāḥ, sprich mir über dein Vergehn und wie waren deine Taten? Damit hat dein Herr das Urteil gesprochen.

Du gerietst zusammen mit einem Krokodil, das nun im Flusse mit dir schwimmt.

Geschlossen hat sich über dir sein Zahn, und eine Träne fließt aus deinem Auge.

Harre auf Gottes Urteil, denn er ist gütig, ein Öffner.

2. Dōr: [Zibriḡās]: O du, der du mich fragst, bei dem, der dein Bild zeichnete,

und dich bildete und dich schuf, — unter den Menschen deinen Anteil,

ich frage dich, sage mir, mein Bruder, was ist dein Name,

daß ich dich damit nennen kann unter den Menschen, mein Freund!

bei Gott sag mir die Wahrheit, du Freigeborner, du Herr!

3. Dōr: [Riḥim]: Du hast mir die Sorge um dich aufgegeben, mir reichlich gemacht Gedanken.

riḥim timsāḥe 'ājim bak	fī goṣṭe da-l-'abbār
ḡanā 'alēk nā'i	'ai-muddet el-'a'mār
lakinnō dā maḡdūr	min ḥaliḡ el-'arḡāḥ
'uṣḡar ḡala taḡḡur	tibḡa ḡadā mirtāḥ
4 dōr: billāḥ 'alēk jāḥi	inhad ḡaḥallaṣnī
zibriḡās ḡunḡur lida-t-timsāḥ	fi-l-baḡrē bāla'nī
ḡarūḥ labi ḡullo	innō jēsāmaḡnī
ḡa-l-'ummō titraḡḡam	fī ḡullo ḡaḡt ṣabbāḥ
'abḡa 'ans-ṣḡad bak	jōm el-ma'ād ja ṣāḥ
5. dōr: 'iṣḡad bi'ann allāḥ	fi-l-mulḡe ḡaḡdānī
ḡa-'ann rasūl allāḥ	makkī ḡa'adnānī
ḡubbō sakan ḡalbī	ḡadāḡil a'jānī
jā baḡṭe min zārō	jībḡa ḡadā mirtāḥ
'innō nabī ḡādī	nūrō kama-l-miṣḡāḥ.

Ein Krokodil schwimmt mit dir inmitten dieser Gewässer.
Und ich werde trauern über dich auf die Lebenszeit hin.
Aber das ist ein Geschick vom Schöpfer der Geister,
Harre aus und beunruhige dich nicht, morgen bist du erlöst!

4. Dōr: [Zibriḡās]: Ich beschwöre dich bei Gott, o mein Bruder,
mach dich auf und befreie mich!
Und sieh auf dies Krokodil, im Flusse hat es mich verschlungen!
Und geh zu meinem Vater, sag ihm, daß er mir verzeihen möge,
und die Mutter soll sich erbarmen in jeder Morgenzeit(?)¹.
Ich werde Zeugnis für dich ablegen am jüngsten Tage, mein
Freund!

5. Dōr: Bezeuge, daß Gott in der Herrschaft einzig ist,
und daß der Gesandte Gottes ein mekkanischer und 'adnāni-
scher ist.
Die Liebe zu ihm bewohnt mein Herz und dringt ein in mein
innerstes Wesen.
O Glück dessen, der ihm einen Besuch abstattet, er wird morgen
erlöst sein.

Denn er ist der rechtleitende Profet, sein Licht ist wie die Lampe².

1 ṣabbāḥ des Vermaßes wegen für ṣalbāḥ? 2 Anspielung auf Kor. 24 22.

[Schluß folgt.]

Emo Littmann danke ich dafür, daß er eine Korrektur dieser Arbeit
gelesen hat. Über das mit seinem Namen ausdrücklich Gekennzeichnede
hinnus hat er oft durch Fragen und Bemerkungen zu erneuter Nachprüfung
und richtigeren Fassung des Textes Anlaß gegeben.

Zur Religion und Mythologie des Veda.

Von

H. Oldenberg.

Zweite Folge.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. Juli 1915.

5. *bhāga*.

Die Bedeutung des Gottes Bhaga wie des Abstraktums *bhāga* ist der Hauptsache nach klar und längst erkannt. Manche Details scheinen mir doch Richtigstellung zu verlangen. Und überall läßt sich, glaube ich — wenn wir von der Alternative der Personifizierung oder Nichtpersonifizierung absehen — eine Bedeutung mit größerer Strenge, als bisher geschehen, durchführen. Die Annahme spezieller, von jener mehr oder weniger abliegender Bedeutungen für eine Anzahl von Stellen wird zurückzuweisen sein.

Daß der Zusammenhang mit dem Verb *bhāj*- lebendig gefühlt wurde, ist selbstverständlich und tritt an mehreren Stellen deutlich hervor¹⁾. Aber man sieht leicht, daß die in *bhāga*-ausgedrückte Vorstellung des Teils, der neben andern Teilen steht und mit diesen das Ganze ausmacht, dem Wort *bhāga*- fremd ist.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem Abstraktum.

Hier wird als eine Hauptbedeutung angenommen „Wohlstand, Reichtum“ (Pet. Wb. s. v. 1 f.; Geldner Glossar 1). Von den Belegen hebe ich hervor III, 30, 18, 19, wo neben *asmé astu bhāga indra*, & *no bhara bhāgam indra* steht *mahīr iṣaḥ, rāyó . . brhatāh, deśnāsya, vāsānam*; oder IX, 97, 44, wo neben *bhāgam*, außer *virām, rayīm* steht.

1) Ich weise hin auf I, 24, 5 (zu dem *bhāgabhakta*- dort vgl. awest. *bayō. haxta-*); V, 46, 6; 49, 1; VII, 41, 2; Śat. Br. II, 6, 2, 13.

Nun aber beachte man X, 42, 3, wo Indra genau wie III, 30, 19 angederedet wird *bhāgam . . ā bhara nah: bhāgam* aber hat hier das Beiwort *vasuvidam*. Dies *vasuvid* findet sich mehrfach bei *bhāga*. So VII, 41, 6, wo *bh⁹* vielleicht, im Zusammenhang des an Bhāga gerichteten Liedes, Name des Gottes ist; ferner VIII, 61, 5, wo ebenfalls zwischen Gottesnamen und Abstraktum nicht entschieden werden kann (hier V. 7 daneben ähnlich *vidā bhāgam vāsuttaye*). Immer ist der *bhāga*- (bz. vielleicht der Gott Bh.) nicht identisch mit *vāsu*-, sondern er ist die Potenz, die das *vāsu*- findet, erlangt, verschafft. Treffend macht Hillebrandt (V.M. III, 95) auf Av. V, 26, 9 aufmerksam, wo die *āśīṣaḥ* als das Charakteristikum des Bh. erscheinen, wie die *viryaṇi* das Indras sind. Eine solche Potenz wohnt nach vedischer Vorstellung im Innern des Wesens, das sie besitzt; so heißt es *indriyām bhāgam indre vāyo dadhat* Vs. XXVIII, 43. Sie kann auch in einem Zauberojekt verkörpert sein; so wird Kauś. S. 36, 15–18 ein solches Objekt eingegraben bz. wieder ausgegraben mit den Worten *yaṁ te bhāgam nicaknuḥ* etc. Solcher *bhāga*- kann von dem, der ihn zauberisch herstellen will, „zusammengebracht“ werden, wie z. B. die Kraft der Rede *sambhṛtatama*- ist Śākh. Śr. X, 15, 12: vgl. Av. II, 36, 2 *sōmajastāṁ brāhmajastāṁ ariyānāṁ sambhṛtāṁ bhāgam*¹⁾; das. XIV, 1, 31 *yuvāṁ bhāgam sām bharatām sāmṛddham*²⁾; vgl. das. VII, 50, 2 *viśām . . . samaitu viś-vāto bhāgaḥ*; Av. II, 30, 2 *sām vāṁ bhāgāso* (Plural!³⁾) *agnatā sām cittāni sām u vrātā*. Auf die ungefähre Natur dieses *bhāga*- wirft auch eine Anzahl von Stellen Licht, die ihn neben verwandten Vorstellungen aufführen. Da tritt besonders häufig *varcāḥ* auf, weiter *tojāḥ yasaḥ ruciḥ śrīḥ teṣiḥ indriyam āyuh balam* u. dgl.; wenn dann auch Begriffe wie *draviṇam* und *rayiḥ* erscheinen, kann dadurch doch nicht der Eindruck beseitigt werden, daß man es mit einer jener innewohnenden Substanzen zu tun hat, die wir als Eigenschaften, Begabungen verstehen⁴⁾.

Ich glaube in der Tat, daß zu Gunsten dieser Auffassung die Bedeutung „Reichtum“ — mindestens für die ältere Sprache, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — aufzugeben ist; es han-

1) Daß es sich nicht um Zusammenbringen von Besitztümern handelt, ist klar; der Vers bezieht sich auf *bhāga*- als die Potenz, die dem Mädchen einen Gatten verschafft; s. unten S. 364.

2) Auch hier gilt das eben Bemerkte.

3) So wird ja auch *vārcāṁśi, tñjāṁśi* (s. sogleich) gesagt.

4) Vgl. zum Obigen Av. I, 14, 1; III, 22, 6; VI, 129, 2; XII, 1, 5, 25; XIV, 2, 55; Kāth. XXXIX, 6 (p. 123, 21); Vs. XVIII, 8; Śat. Br. XI, 4, 3, 3 (vgl. 7, 15); Aśv. G. III, 6, 8; Pār. G. II, 6, 17, 21, 23; Hir. G. I, 24, 2; Mān. G. I, 9, 27 u. a. m.

delt sich eben vielmehr um eine glückliche Disposition, die Reichtum, aber auch vieles andere, verschafft. Wir sahen schon, daß für Stellen, an denen die Auffassung als „Reichtum“ auf den ersten Blick am nächsten zu liegen scheint, wie III, 30, 18. 19, sich doch die andere Deutung als wahrscheinlich ergibt. Eine bezeichnende Stelle dieser Art ist Manava Gr̥hya II, 14, 26. Ein Mantra wird angeführt:

bhagam te varuṇo rāja bhagam sūryo bṛhaspatiḥ

bhagam indraś ca vāyuś ca bhagam sapta 'rṣayo daduḥ.

Sollen wir, weil hier der *bhaga-* „gegeben“ wird (vgl. *bhāgatti-* Rv. IX, 65, 17; *bhagam paśa savita no dadātu* Aśv. Śr. II, 11, 4), „Reichtum“ verstehen? Es ist für die konkrete Anschauung der um *bhaga-* gelagerten Vorstellungen besonders instruktiv, den Vers in dem ihn umgebenden Zusammenhang zu betrachten. Es handelt sich um einen Ritus für Personen, denen irgend ein Mißgeschick anhaftet: *rājaputrā lakṣanavanto rājyaṃ na labhante, kanyāḥ patikāma lakṣanavatyō bhartṛṇ na labhante, striyaḥ prajākāmā lakṣanavatyāḥ prajāṃ na labhante, strīṇām ācāravatīṇām apatyāṇi mriyante, śrotṛiya adhyāpaka ācāryatvaṃ na prāpnoti, adhyeṭṣṇām adhyayane mahāvighnāni bhavanti, vanijāṃ vanikpatho vinaśyati, kṣīkaraṇām kṣīr alpaphalā bhavati.* In den Sprüchen nun, die zu den hier anzuwendenden Riten gehören, bildet *bhaga-*, *bhagavant-*, *saubhāgya-*, *daurbhāgya-*¹⁾ stehendes Leitmotiv. So wird zum Hause gesagt: *bhagavati bhagam me dātu*; zur Sonne: *namas te astu bhagavan . . . jahi me deva daurbhāgyaṃ saubhāgyena māṃ saṃyojayasva.* Neben dem oben angeführten, beständig das Wort *bhaga-* wiederholenden Vers steht ein anderer:

yat te keśeṣu daurbhāgyaṃ simante yac ca mardhani

lalaṭe karṇayoḥ akṣor āpas tad ghnantu te sadā:

das *daurbhāgya-* ist also eine Substanz, die in verschiedenen Körperteilen weilt und durch Wasser gewaschen werden kann; ähnlich ist offenbar der *bhaga-*, das *saubhāgya-* vorgestellt. Man sieht, wie weit dies Wesen des *bhaga-* von „Reichtum“ u. dgl. entfernt ist.

Unter den an der obigen Stelle aufgeführten Interessen aller Art nun, für die Besitz oder Nichtbesitz des *bhaga-* entscheidend ist, steht neben denen des Bauern, Kaufmanns, Thronprätendenten u. s. w. auch das des Mädchens, das sich einen Gatten

1) In *bhagavant-* ist die Bedeutung „mit *bhaga-* begabt“ hier noch voll, kommen lebendig (man vergleiche auch die Ausdrucksweise des Bhagaliedes Rv. VII, 41). *saubhāgya-*, *daurbhāgya-* gehören dem Sinne nach deutlich mit *subhāgya-*, *durbhāgya-* zusammen.

wünscht. Darin drückt sich aus, daß eine in unsern Textmaterialien besonders hervortretende Wirkungsweise des *bhaga-* doch nichts anderes ist als ein den übrigen durchaus gleichartiger Ausfluß einer und derselben *bhaga*-Wesenheit: es handelt sich um die Beziehung von *bhaga-* auf Liebe und Ehe, um das Glück, das hierin der Mann, vor allem aber das Weib hat¹⁾. Es ist wohl begreiflich, daß beim Weibe die betreffenden Bedürfnisse mehr hervortraten, auch die Abhängigkeit von den Launen des Glücks stärker empfunden wurde. Das *Pet. Wb.* und die übrigen bekannten Hilfsmittel ermöglichen es leicht, von der großen Verbreitung des Gebrauchs von *bhaga-* gerade in Beziehung auf das Weib sich eine Vorstellung zu machen. Schon im *Rv.* hebt die Erscheinung an; u. a. die unverhältnismäßig häufige femininische Verwendung von *subhaga-* dort ist bezeichnend²⁾. Aus dem *Av.* sei etwa auf II, 36, aus dem Opferritual auf den Ritus der Mädchen beim *Traiyaṃbakahoma* *Sat. Br.* II, 6, 2, 13 (vgl. Hillebrandt *Rit. Litt.* 119) verwiesen; umfangreichere Sammlungen zu geben scheint unnötig. Das Ganze der bisherigen Auseinandersetzungen aber wird von selbst Mißverständnisse über das Wesen des auf diesem Gebiet wirksamen *bhaga-* ausschließen. Es handelt sich nicht um Schönheit; ausdrücklich spricht das *Mahābhārata*³⁾ mehrfach von Weibern, denen Schönheit eigen ist, aber der *bhaga-* fehlt. Auch „Gunst, Huld“ paßt nicht; *bhaga-* ist vielmehr etwas, das Gunst verschafft. Näher dem Richtigen kommt „Anziehungskraft, die Fähigkeit anzulocken“⁴⁾, aber auch dies ist noch zu rationalistisch, überträgt das Geheimnisvolle noch zu sehr in unsre verständliche Sprache. Als durchaus unzulässig erscheint es, *bhaga-* irgendwo als „Frucht-

1) Charakteristisch dafür, daß neben dem Weib an sich auch der Mann hier in Betracht kommt, ist *Av.* XII, 1, 25 *striṣā punaḥ bhāgo vācā*; auch daß die in *Av.* I, 14, 1 auf das Weib bezogene Zusammenstellung mit *vācāḥ* (*bhāgam aśvā vācā āhī*, vgl. XIV, 2, 53. 55) sich wiederholt auch ohne diese Beziehung findet.

2) Ja das awestische *hubaya-*, *vohu.baya-* macht wahrscheinlich, daß die besondere Beziehung von *bhaga-* zu den Frauen sogar in die indoiranische Periode zurückgeht. Sie lebt in Indien fort, wenn dort bis in späte Zeit *subhaga* höfliche, glückbedeutende Anrede an Frauen ist. — Wie *bhāgini*, das an sich soviel bedeutet wie *subhagā* (vgl. *Manu* II, 129), später zur Bedeutung „Schwester“ gekommen ist, weiß ich nicht. Vielleicht weil der Bruder am häufigsten in den Fall kommen mochte, diese Anrede zu gebrauchen? Nach dem *Pet. Wb.* die Glückliche, insofern sie nicht allein steht, sondern einen Brader hat. Das ist mir recht zweifelhaft; *bhaga-* in bezug auf das weibliche Geschlecht ist ja sonst anders gemeint.

3) I, 6427; XII, 8121 ed. Calc.

4) Hillebrandt, *V. M.* III, 94.

barkeit² zu verstehen³); das fällt ganz aus der Sphäre heraus, auf welche die Materialien weisen, und auch nur von einem Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür ist schlechterdings nichts vorhanden.

Abzulehnen ferner scheint mir die Bedeutung „Liebhaver, Liebster, Liebste“ (Geldner³). Die dafür angeführten Belege scheinen mir auf das Ungezwungenste zu der durchweg geltenden Bedeutung zu passen. Warum V, 7, 8 *yád anaśé bhágam* nicht: „nachdem sie Glück (in Gewinnung eines Gatten oder Liebhabers) erlangt hatte“⁴)? — IX, 10, 5 *jánanta uśáso bhágam* „Glück der Uśas erzeugend“ — in deren so oft besprochenem Entgegenkommen gegen die Männer? Oder eher „Morgenröten (und) Glück erzeugend“ (vgl. II, 12, 7; 21, 4; III, 32, 8; VII, 76, 4 u. s. w.)? — X, 39, 3 *amājūraś cid bhavatho yuvám bhagaś* „der daheim Alternden werdet ihr (die Aśvin) zum Glück“ (das sie von jenem Mißgeschick befreit) — wenn nicht gemeint ist: „werdet ihr Bhaga“ (die göttliche Verkörperung eben jenes Glücks)⁴). Wäre „Liebhaver“ zu verstehen, stünde, da es sich um die Aśvin handelt, der Dual, wie im weiteren Verlauf des Verses *avítára, bhīṣāja*. — Dunkel und einem dunkeln Lied angehörig ist X, 11, 6 *úd iraya pitára jará á bhágam*. Warum nicht: „Errege (o Agni) die Eltern (Himmel und Erde) . . . zum Glück“ — daß sie einander Glück (in der Liebe) bringen? daß sie den Geschöpfen *bhaga* verleihen? Das wird nicht auszumachen sein⁵). — Geldners letzter Beleg für diese Bedeutung ist Av. II, 30, 5. Das Lied gehört einem liebebedürftigen Jüngling: „Dies (Mädchen) ist hergekommen einen Gatten begeh-

1) Hillebrandt a. a. O. mit Beziehung auf Av. XII, 1, 25. Wenn Rv. III, 30, 18 der *bhagaś* als *prajāvān* bezeichnet wird (vgl. V, 82, 4), so bedenke man, was alles für Worte dies Beiwort führen. — Von der späteren Bedeutung *eulea* (vgl. namentlich Bloomfield zu Av. II, 30) finde ich im Veda keine irgend zuverlässige Spur. Daß *bh* V, 7, 8 und vielleicht X, 11, 6 „männliches Glied“ bedeute, scheint mir unbegründbar (Vs. XX, 9 würde sich dafür natürlich nicht anführen lassen).

2) Glossar s. v. 2^b. Ich spreche von dieser Bedeutung im Zusammenhang mit den vorher betrachteten schon hier, obwohl im allgemeinen Personifikation des *bhaga* erst weiter unten betrachtet werden soll.

3) Eine andere Deutung der Stelle s. Anm. 1. So greift die Exegese hin und her.

4) Der Vers gehört natürlich mit II, 17, 7 zusammen, wo dieselbe Ungewißheit, ob Abstraktum oder Gott, wiederkehrt. Man betrachte diese Stellen im Licht von Av. I, 14 (*bhagam aśya eāraś ádīṣi . . jyák pitṛeś ástām*); II, 30, 36, und man erinnere sich, daß die Bhagaxeremonie des Mán. G. (oben S. 363) u. a. für den Fall vorgeschrieben wird, daß *kanyáś patikāmāś . . bhṛtṛā na labhante*.

5) Fischel Ved. Stud. I, 189 übersetzte „zum Liebesgenuß“: dem Resultat nach vielleicht richtig, doch nicht ganz genau.

rend. Ein Weib begehend bin ich hergekommen. Wie ein wiederherder Hengst (vgl., aus einem andern *bhaga*-Lied, Av. II, 36, 6) bin ich hergekommen zusammen mit meinem Glück (in der Erlangung des Begehrten)¹. Ganz richtig Whitney-Lanman „together with fortune have I come“. Man beachte im selben Lied v. 2 *bhāgāsah* und die Phraseologie des eng verwandten Liedes Av. II, 36. — Ich schließe diesen Stellen Rv. I, 163, 8 an, wo zum Opferroß gesagt wird *ānu tvā rātho ānu māryo arvan ānu gāvō 'nu bhāgah kanīnam*; Hillebrandt (V. M. III, 93) bemerkt dazu: „doch wohl eine Bezeichnung der dem Pferde folgenden Jünglingsscharen, „das Liebesglück“, „die Hoffnung“ der Mädchen“. Mir scheint gesagt, daß, wie das Roß seinen vom Ritus vorgezeichneten Weg geht, dem folgend Glück, Erfolg, Gedeihen für Streitwagen, Jünglinge, Kühe eintritt, und so denn auch Glück (in Liebe und Ehe) für die Mädchen¹). Daß dies Glück eben in den Jünglingen verkörpert sei, die dem Roß folgen, kann ich aus dem Wortlaut nicht herauslesen.

So scheint mir an allen diesen Stellen immer nur die eine sich gleichbleibende Vorstellung vorzuliegen: die einer Kraft oder Begabung, welche dem, dem sie innewohnt, und besonders der, der sie innewohnt, Glück vor allem in Liebe und Ehe bringt, ganz wie ebensolche Kraft oder Begabung auch in andern Lebensverhältnissen entsprechendes Glück bringt²). —

Nun genügt es auf die göttliche Personifikation dieser Kraft, den Gott Bhaga, eben nur hinzuweisen. Mir scheint, daß dessen Wesen mit dem eben gebrauchten Ausdruck erschöpfend definiert ist; er ist der — schon in vorindischer Zeit — personifizierte *bhāga*-, wie *Amśa*, *Dakṣa* der personifizierte *amśa*-, *dākṣa*- ist. Hillebrandts (III, 95) Bezeichnung „Glücksgott“ trifft vollkommen zu. Bhaga arbeitet daran seinen Schützlingen *bhāga*- zuzuwenden: diese Bemühung ist das *bhāgasya śrāntām*³) Av. VI, 74, 2. Die Identität der Vorstellung beim Gott und dem Abstraktum drängt

1) Diesem *bhāgah kanīnam* ähnlich *aparāhṇye kumāryo bhagam icchamānās caranti* Tb. I, 5, 3, 3. Warum soll da *kumāryah* „Hötären“ bedeuten (Hill a. a. O. A. 7)? Wegen des *caranti*? Mir ist diese Bedeutung von *kumāri*- sonst nicht bekannt. Worum beim Zusammentreffen der Vorstellungen von *kumāri*- und *bhaga*- zu denken ist, zeigt m. E. Av. II, 36, 1; Śat. Br. II, 6, 2, 13; Kāty. Sr. V, 10, 17.

2) Das grundlos rätselhafte Auftreten und Nichtauftreten dieser Begabung, in unserer Ausdrucksweise die Blindheit des Glücks: ist es dies, was durch die Blindheit des Gottes Bhaga symbolisiert wird, auf die Hillebrandt Ved. Myth. III, 95 A. 1 hinweist?

3) Bloomfield vermutet *śāntām*: ich zweifle.

sich überall auf. Ich unterlasse es, diese evidente Sachlage im Einzelnen zu erörtern; nur auf das auch bei dem Gott sich zeigende besondere Hervortreten der Sphäre von Liebe und Ehe sei hingewiesen¹⁾. Auch in bezug auf den Gott aber scheint dies nötig, vor einem meines Erachtens unmotivierten Abbiegen von der einfachen, deutlich angezeigten Vorstellung zu warnen. „An einigen Stellen bezeichnet er den Sonnengott“, sagt Hillebrandt²⁾. Ich erkenne in dem dafür Angeführten schlechterdings keine Begründung. I, 136, 2, in einem Lied an Mitra-Varuṇa, wird neben diesen Göttern und Aryaman auch Bhaga genannt, in der Verbindung *cākṣur bhāgasya*, womit wohl die Sonne gemeint ist, die ja auch Mitras und Varuṇas Auge heißt. Soll darum Bhaga hier etwas anderes sein, als er sonst in seiner stehenden Verbindung eben mit Mitra, Varuṇa, Aryaman ist, als er auch in Vers 6 desselben Liedes in Verbindung mit denselben Göttern ist³⁾? Weiter I, 123, 5 wird Uṣas *bhāgasya svāsā varuṇasya jāmiḥ* genannt. Wieder die Verbindung mit Varuṇa, die den Gottesnamen Bhaga, wenn daran Zweifel sein könnten, mit der normalen Vorstellung von Bh. zusammenhält. Uṣas ist sonst auch, soviel ich sehe, gar nicht des Sonnengottes Schwester, sondern seine Geliebte oder Gattin. Wird die Göttin, deren Wesen so entschieden in der erotischen Sphäre der *bhaga*-Vorstellung liegt, von deren *bhaga*- IX, 10, 5 die Rede ist, die mit besonderer Vorliebe als *subhagā* bezeichnet wird, hier einmal als Bhagas Schwester vorgestellt, so ist mir unerfindlich, inwiefern das auf eine Abweichung von der sonst geltenden Vorstellung des Bhaga als der Verkörperung des *bhaga*-, speziell auf

1) Hierauf wird die bekannte häufige Verbindung des Bhaga mit dem in eben dieser Sphäre wirkenden Aryaman beruhen, und auf dieser Verbindung wiederum vielleicht die Aufnahme des Bh. unter die Ādityas. — Beiläufig bemerkt: wenn wir X, 85, 23. 36 lesen *sūn aryamā śāp bhāgah, bhāgo aryamā*, VI, 51, 3 *aryamānam bhāgam*, Mān. G. II, 10, 1 *bhagum cāryamānam ca*, welchen Grund haben wir nur in X, 31, 4 *bhāgo vā gōhīr aryamān amayāt* uns nicht mit der einfachen Auflösung *aryamā im* zu begnügen, sondern zugleich Wortverstellung und Kontraktion über das -m zu vermuten: *aryamānam im* (Hillebrandt III, 94 A. 2)?

2) V. M. III, 93: für H. ein so wesentlicher Zug am Bilde des Bh., daß er auch in der kleinen Bearbeitung seiner Mythologie darauf hinweist.

3) Der Schluß, daß ein Gott, dessen Auge die Sonne ist, ein Sonnengott sein muß, würde mir — insonderheit wenn es sich nur um einen gelegentlichen Ausdruck handelt — prinzipiell abzulehnen scheinen. Er setzt eine durchgehende Orientierung der mythischen Vorstellungselemente nach der Natur voraus, während in der Tat auch die unter jenen Elementen, welche auf Naturgrundlage ruhen, leicht eine Selbständigkeit gewinnen, in der sie sich unabhängig von der Natur zu neuen Figuren ordnen können.

solarischen Charakter des Gottes schließen lassen soll¹⁾. Hillebrandt meint, daß dieser Charakter infolge der häufigen Nachbarschaft mit Savitar auf ihn übertragen sei²⁾. Darauf, daß ich den Savitar der älteren Zeit ebenso wenig für einen Sonnengott halten kann, komme ich nach anderwärts Ausgeführtem hier nicht wieder zurück³⁾.

Es bleibt die Frage, ob wie der Gott Bhaga so auch menschliche mit der Vorstellung des Glückes assoziierte Wesen mit diesem Wort benannt worden sind. Das *Pet. Wb.* stellt die Bedeutungen auf (1*) „Brotherr, reicher oder gnädiger Herr, Schutzherr“; Geldner (*Gloss.* 3*): „ein reicher, von Glück begünstigter, beliebter, nobler, freigebiger Herr“. Nach allem bisher Dargelegten werden wir vielleicht denkbar finden, daß ein Wesen *bhāga-* heißt, das dem Gott gleich glückspendend ist; einen Glückbegünstigten so benannt zu sehen werden wir von vornherein nicht erwarten⁴⁾. Prüfen wir die Belege, wobei wir uns mit dem Überblick über die Geldners begnügen⁵⁾.

VIII, 61, 5 (an Indra) *bhāgam ná hi tvā yuśāsam vasuvidam ānu śura carāmasi*. Die Stelle wurde schon (S. 362) auf Anlaß des *vasuvidam* berührt. Der Gott Bhaga wie das Abstraktum „Glück“

1) Daß auch der von Hill. in diesem Zusammenhang erwähnte *Vers Av. XIX, 49, 1* keinen solchen Schluß ermöglicht, ist wohl klar.

2) Die beliebte Verbindung der Namen Savitar und Bhaga (vgl. Hillebrandt *V. M. III, 92 f.*) fasse ich so auf, daß bald die beiden Götter als eng verwandt und zusammenwirkend neben einander stehen, bald im bekannten Stil vedischer Götteridentifikationen gemeint ist, daß Savitar auch das ist, was Bhaga ist: die eine Auffassung von der andern, wie begreiflich, nicht immer unterscheidbar. Daß *bhāga-* in dieser Verbindung als reines Appellativum, ohne Beziehung auf den Gott Bh. steht, bezweifle ich (s. weiter unten).

3) Auf den Mondgott scheint Whitney (ähnlich schon Bloomfield) das Wort *bh** *Av. VI, 21, 2* zu beziehen (an eine heilkräftige Pflanze) *sōmo bhāga iva yāmeṇ devēṇa vāruṇo yāthā*: „as Soma, lord (? *bhāga*) in the night-watches.“ Mir ist zweifelhaft, ob *yāma-* so früh diese Bedeutung hat, und speziell *Rv. III, 54, 14* scheint mir für die Verbindung von *bhāga-* und *yāma(n)-* in andre Richtung zu deuten. Das Danebenstehen von *vāruṇo* in der Atharvanstelle macht wahrscheinlich, daß es sich um Bh. im gewöhnlichen Sinn handelt. Vielleicht: „wie Soma, (wie) Bhaga auf (ihren) Fahrten“, oder: „wie Soma, der (Glückbringer gleich) Bhaga, auf seinen Fahrten“. Daß von Somas Fahrten die Rede ist, befreundet nicht: vgl. IX, 45, 4 und den häufigen Gebrauch von *yāti* mit S. als Subjekt. Oder etwa — schwerlich — mit Annahme von *bhāga*: „wie Soma (der Mond) beim Bhaga-Gestirn (*uttare phaṇṇi*) auf seinen Bahnen (am glückbringendsten ist)“?

4) Höchstens indirekt, insofern der Glück spenden mag, der selbst Glück hat.

5) In gewisser Weise verwandt der hier untersuchten Bedeutung ist auch „Liebster, Liebste“. Darüber und über die zugehörigen Belege s. oben (S. 365).

kann vorliegen. — VIII, 54, 5: Indra, sei uns *bhāgo dānōya vtrahan*. Auch hier trifft die erste wie die zweite Möglichkeit zu. Nah steht III, 36, 5; VI, 13, 2 (wo das folgende *pārijneva, mītrō nā* zeigt, daß Vergleichung mit dem Gott vorliegt), IX, 97, 55. — III, 55, 17 (von welchem Gott?) *sā hi kṣāpāvan sā bhāgaḥ sā rāja*: dies scheint mir die Stelle zu sein, die am meisten für die hier erörterte Auffassung von *bhaga*- spricht. Sie ist doch wohl nicht zu trennen von dem nah benachbarten Vers III, 54, 21 *bhāgo me agne sakhyē nā mṛdhyāḥ*. Weist nun bei diesem Vers nicht beispielsweise der eben erwähnte VI, 13, 2 auf Annahme des Gottesnamens hin? Auch der in der Nähe der fraglichen Stellen stehende Vers III, 62, 11 ist hier geltend zu machen, vor allem aber zwei gleichfalls derselben Region angehörige Stellen, von denen die eine sogar in demselben Lied wie III, 54, 21 steht: III, 49, 3 (an Indra) *bhāgo nā kārē havyo matinām* und III, 54, 14 *viṣṇum stōmāsaḥ puruḍasmām arkā bhāgasyeva kārigo yāmani gman*. Diese Stellen nun führen zu zwei in III, 49, 3 zusammentreffenden Stellengruppen, die *bhāga*- einerseits in Verbindung mit *kārā*-, andererseits mit *havya*- oder überhaupt mit *hā*- zeigen. Beide Gruppen sind von Geldner Ved. Stud. I, 121 f. behandelt; der zweiten gehören auch die nach der bisherigen Erörterung noch übrigen Belege Geldners (Gloss.) für *bhāga*- = „reicher, freigebiger Herr“ an: I, 144, 3 und X, 39, 10.

Wir betrachten zuerst die *havya*-Gruppe. Zu dem eben angeführten III, 49, 3 kommt da zunächst I, 144, 3 (von Agni) *ād im bhāgo nā hāryah*; V, 33, 5 (von Indra) *bhāgo nā hāryah*; X, 39, 10 (vom Paidvaroß) *bhāgaḥ nā nṛbhyo havyam*. Man sieht, daß dieser stehende Vergleich auf eine Eigenschaft des *bhāga*- deutet, in hervorragender Weise *havya*- zu sein. In welcher Bedeutung ist da nun *bhāga*- zu verstehen? Dies wird entschieden durch eine weitere Stelle dieser Gruppe VII, 38, 1 *ād u syā devāhi savitā yayama hiraṇyāyīm amātīṇi yām āśīret, nānām bhāgo havyo mānuṣebhir vi yō rātnā puruḍāsur dādhati* (vgl. V, 49, 1; VI, 13, 2), wozu Vers 6 desselben Liedes zu stellen ist *bhāgam ugrō vāse jōhavati bhāgam ānugro ādha yāti rātnam*, und (nah benachbart) VII, 41, 5 *tām teā bhaga sārva ij jōhavati*. Kein Zweifel, daß es sich hier um den Gott Bhaga handelt, und daß danach dieser Gott auch an den vorangehenden *havya*-Stellen gemeint ist¹⁾. Damit dürfte nun über

1) Wenn X, 39, 10 der Gott als *havya*- mit dem Paidvaroß (das *havyo aryāḥ* ist I, 116, 6) zusammengestellt wird, paßt dazu die Bezeichnung des Rosses als *jōhātṛam aryāḥ* I, 118, 9, verglichen mit den hier angeführten Versen, in denen

III, 49, 3 entschieden sein¹⁾, und diese Stelle wirft einerseits Licht wiederum auf die oben angeführten benachbarten Stellen von III, 54, 55, andererseits weiter auf die *kārā*-Gruppe, der sie ebenfalls zugehört. Wenden wir uns nunmehr dieser letzteren Gruppe zu.

Fraglos mit Recht stellt, gegenüber dem Pet. Wb., Geldner *kārā-* zu *kr-* „machen“. Man berücksichtige *cakārtha kārām* I, 131, 5 und die offenbare Zusammengehörigkeit von *kārā-* und *kṛnū-* (beides in Verbindung mit *bhāra-* tretend, s. unten; vgl. auch II, 13, 10 mit IX, 97, 38); *kṛnū-* aber gehört zu *kr-* (*kṛsvā kṛno ākṛtaṃ yāt te āsti* VI, 18, 15²⁾). *kārā-* ist der Etymologie nach „das Machen“, „das Zustandebringen“ (dessen, was man zustande bringen gewollt hat). Fraglich bleibt, wieweit der Gebrauch diese Bedeutung konkreter spezialisiert hat. Handelt es sich um Erfolg und Gewinn in Kämpfen und Wettkämpfen? Handelt es sich insonderheit um Gewinn im Spiel (vgl. Lüders, Würfelspiel 63 Anm. 2)? Für *kārā-* und *kārīn-* scheinen mir spezielle Hindeutungen auf das Spiel zu fehlen; bei *kṛnū-* liegen sie an einigen Stellen vor. Ich glaube danach doch eher, daß in der Gebrauchssphäre des letzteren Wortes der Erfolg im Spiel eben nur als ein Fall des Erfolgreichseins im allgemeinen anzusehen ist, nicht aber die Vorstellung des Spiels die herrschende und anderweitiger Gebrauch von daher übertragen ist. So halte ich auch *kṛtā-* als Namen des siegreichen Wurfs schließlich nur für eine Spezialisierung des allgemeinen *kṛtā-* „gut getan“ (Pet. Wb. s. v. 1g).

Verbindung von *kārā-* oder *kārīn-* mit *bhāga-* nun erscheint außer an der schon besprochenen Stelle III, 49, 3 noch zweimal: III, 54, 14 (s. den Wortlaut oben S. 369) und I, 141, 10 *tām tvā nū nāryaṃ sahaso yuvan vayām bhāgaṃ nā kārē mahiratna dhimahi*. In III, 49, 3 ergab sich *bhāga-*, mit *kārā-* in Verbindung stehend, als Name des Gottes. Ich finde an den andern beiden Stellen keinen Grund, es nicht ebenso zu verstehen. Der Gott, der über Verleihung von

Bhaga Objekt von *johaceti* ist. — Das hier Dargelegte enthält die Begründung dafür, daß ich Geldners mit mehr als kühnem Wurf hingestellte Erklärung (Ved. Stud. n. s. O., nicht mehr im Glossar) von *bhāga-* mit *hā-* als „einen Festkönig preisend anrufen, laut verkünden“ nicht annehmen kann. *bhāga-* ist eben nicht „Festkönig“ oder Gewinner der Meisterschaft. Und *hārya-* ist nicht „der Auszurufende“, sondern „der zu Rufende, der Anzurufende“. Wenn an der angeführten Stelle V, 33, 6 Indra *hārya-* gleich Bhaga heißt, werden wir das von den zahllosen Äußerungen des Typus *utāya . . jhāmāsi* (den Indra) I, 4, 1 trennen?

1) Dort wird in *kārē hāryo matinām* das *matinām* wohl von *hāryaḥ* abhängen; vgl. Delbrück Altind. Syntax 398 und III, 43, 2. 3 *matāyaḥ . . kavante, matibhir jōharini*; VII, 24, 2 *jōhacati manīṣā*.

2) Dicht daneben zum Überfluß noch V, 13 *prā tāt te adyā kārāṇaṃ kṛtāṃ bhāt*.

Glück Macht hat, wird beim *kāri-* der Menschen angerufen und ist selbst *kārin-*. Daß in diesem Zusammenhang I, 141, 10 von *rātna-* die Rede ist¹⁾, paßt zum sonstigen Vorstellungskreis des Gottes (s. oben S. 362). Wenn III, 54, 14 dessen *yāman-* erwähnt wird, mag das mit *bhāga iva yāmeṣu* Av. VI, 21, 2 (oben S. 368 A. 3) zusammengehören, vermutlich auch mit Bhagas Eigenschaft *havya-* zu sein: man erinnere sich des fest ausgeprägten Begriffs von *yāmahā-*, *yāmahūti-* (s. meine Note zu Rv. VIII, 8, 18). Der Gott fährt einher (vgl. VII, 41, 6); während seiner Fahrt nahen ihm die menschlichen Anrufungen²⁾.

Nach alledem scheint mir die oben gestellte Frage, ob *bhāga-* neben dem Gott auch menschliche Glücksspender bezeichnet, mit Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Die Basis, auf der die betreffende Annahme stehen würde, ist doch wohl allzu schmal und unsicher. Und, wie schon in meiner Note zu I, 24, 4 bemerkt, nie ist von **bhāgāḥ* in der Weise wie von *sārāgāḥ*, *maghāvānāḥ* die Rede³⁾. —

Wie man aber auch über diese Frage denkt, in jedem Fall bleibt das Bild der durch *bhāga-* bezeichneten Vorstellung ein durchaus einheitliches: immer handelt es sich um das Glück, das man in seinem Erleben und Tun zu haben wünscht, und um die Verkörperung solches Glücks in einem göttlichen⁴⁾ Glücksspender⁵⁾.

1) Den ausgehobenen Worten, in denen *mahirutna* vorkommt, geht voran *rānam . . . imāsi*.

2) Beiläufig hier einige Bemerkungen über das von Geliker Ved. St. I, 119f. behandelte *bhāra-*, das gern in der Nachbarschaft von *kāri-* *kārin-* *kṛtā-* *kṛtā-* auftritt. Im Glossar gibt G. dem Wort die Bedeutung „Schlacht, Kampf“; das Pet. Wb. sagt unter 24 „(das Auspacken) Kampf, Streit“. Daß *bhr-* „anpacken“ heißen kann, bezweifle ich. In welchem Sinne das *bhr-* hier zu verstehen ist, geht m. E. daraus hervor, daß in den *bhāra*-Belegen besonders häufig sich die Worte finden *vājāya*, *vājesu*, *vājasātāu*, *vājasātaye*, *vājayāntāḥ*, *vājīnam*, sodann *pūreya dhāne*, *dhāne hitā*, *dhānam-dhanam*, *supjītam dhānam* (I, 132, 1; II, 23, 13; III, 30, 22; 37, 5; V, 43, 2; VI, 45, 13; VIII, 13, 3; 16, 3; IX, 47, 5): damit werden diese Stellen an die Wendungen *dhānā* oder *vājīna bharate* (I, 64, 13; II, 24, 13; 26, 3 — diese Stellen eng benachbart dem oben angeführten II, 23, 13 —; V, 32, 9; X, 147, 8) sowie an *vājīmbharā-*, *bharādṛāja-* angeschlossen. Es handelt sich also bei *bhāra-* nicht — wenigstens nicht direkt — um die Schlacht, sondern um das Davontragen des Gewinnes (Pet. Wb. 2*).

3) Allerdings könnte man für allgemeinere Bedeutung von *bhāga-* das *cit* in I, 24, 4 *yās cid dhi ta itthā bhāgāḥ* geltend machen. Aber, wie in meiner Note bemerkt, nicht immer hat *cit* hinter dem Relativum verallgemeinernde Bedeutung; auch läge die Änderung *yām cid* oder *yās cid* besonders nah.

4) Daneben event. auch im menschlichen? S. das oben Gesagte.

5) Ganz von allem andern würde freilich II, 84, 8 abliegen (*syād yūjāte marīto rukmīcakṣasā 'śvān rāthesu bhāga ā sudānavāḥ*, *dhēnūr nā kīḍee zṛṣṣarṣu*

Ob Glück im Spiel (Av. VII, 50, 2), in der Ratsversammlung (Av. VII, 12, 3), auf der Jagd (Rv. I, 134, 5), im Erlangen von Schülern (Taitt. Up. I, 4, 3⁴), ob endlich das besonders häufig betonte Glück des Mädchens, der Frau in Liebe und Ehe: die Vorstellung ist immer dieselbe. Indem wir sie ermitteln, sehen wir den Sinn des Worts aus einem bunten Konglomerat sich zu einer bestimmt umschriebenen Gestalt klären. —

Im Veda ist der Gott Bhaga in engstem Zusammenhang mit der Vorstellung des Abstraktums *bhāga-* verblieben. In Iran hat sich *baga-*, wie bekannt, zu einer allgemeinen Gottesbezeichnung entwickelt. Daß dies verglichen mit der vedischen Auffassung sekundär ist, liegt auf der Hand. Wenn nun dieselbe Entwicklung sich auf slavischem Boden wiederfindet, so kann dieser jüngere, allgemeinere Sinn des Worts — falls nicht die betreffende Übereinstimmung, was kaum wahrscheinlich ist, auf Zufall beruht — offenbar eben nur auf dieser sekundären Entwicklungsstufe sich vom einen Volk zum andern verbreitet haben. Mit dem Alter der Scheidung von Satemvölkern und Centumvölkern²⁾ steht der „psychologisch tief begründete“ Unterschied, den man als mit jenem sprachlichen zusammenfallend hat ansehen wollen, der „Bhagavölker“ und der andern, die man als „Kriegsgottvölker“ benannt hat³⁾, schlechterdings nicht auf einer Linie. Schon darin, daß die Inder in dem so aufgebauten System die Rolle eines „Bhagavolks“ übernehmen müssen, verrät sich der Fehler. Ebenso wird, wer den vedischen Bhaga vorurteilslos betrachtet, die Lehre von dem „Himmels-gott“ früher indoeuropäischer Perioden, der im Keim sowohl Bhaga wie auch streitbarer, kriegerischer Gott gewesen sein soll⁴⁾, wohl für Phantasie halten.

pivato jānāya rātāharig mahim isam), wenn Hillebrandt (V. M. III, 95 A.) mit Recht für diese Stelle in *bhāga-* einen Teil des Wagens vermutete. Das heißt doch meines Erachtens das Lexikon allzu bereitwillig dem zufälligen Schein der einzelnen Stelle anpassen. Warum denn nicht „im Glück“ — der ganze Vorgang ist von einer Glückatmosphäre umgeben? Vgl. *ā bhāgam* X, 11, 6. Die Maruts sind ja selbst *subhāgāḥ* V, 60, 6 und machen ihre Schützlinge *subhāga-* I, 86, 7; VIII, 20, 15. In II, 34, 8 paßt der Nachsatz zu dieser Auffassung auf das genaueste, während die Erwähnung eines bestimmten Wagenteils neben dem Wagen im Ganzen mindestens müßig wäre.

1) An dieser Stelle *bhaga-* kurzweg mit „Gott“ zu übersetzen (Deussen, Sechzig Upanishads 217) ist verfehlt.

2) Sofern die herrschende Ansicht — Zurückgehen dieser Scheidung auf Dialektunterschiede in der Grundsprache — zutrifft.

3) L. v. Schroeder, Arische Religion I, 562 ff.

4) Ebendasselbst 565.

6. Der Vṛtramythus dem ganzen Rgveda bekannt?

Gewiß ist es berechtigt, den mythologischen und liturgischen Besitz der verschiedenen rgvedischen Sängerfamilien nicht ohne weiteres als unterschiedslose Einheit zu behandeln. Hillebrandts¹⁾ Behauptung aber, daß das fünfte Maṇḍala die Vṛtrasage nicht kennt, daß die Atris — ebenso die Kutsas — in Indra nicht den Vṛtratöter feiern, sondern den Śuspaṣeind, war mir doch überraschend. Ich war gewohnt, im Vṛtramythus einen festesten Hauptbestandteil des vedischen Vorstellungskreises zu sehen. Ein Rṣi ohne Kunde davon hätte mir wie ein Homeride ohne Kunde von Apollon oder Agamemnon geschiemen.

Selbstverständlich las ich nun noch einmal die Indralieder von Maṇḍ. V. Da begegnete mir schon im zweiten Verse des Abschnitts Indra, der den Soma getrunken, besungen von den Maruts; er ergriff den Vajra und schlug den Drachen; er entließ die Wasser, daß sie fließen mochten (V, 29, 2). Ist das nicht eben der Vṛtramythus mit seinem vollständigen Zubehör? Zwar nennt der Vers nicht Vṛtra, sondern den Drachen (*āhi*). Aber daß der von Indra bezwungene Vṛtra und der von Indra bezwungene Drache dasselbe Wesen ist, steht doch wohl fest. Hillebrandt selbst in seinen Sammlungen über die Terminologie des Vṛtramythus²⁾ stellt — ich meine mit vollstem Recht — Massen von Versen, die den *āhi*, und solche, die Vṛtra nennen, unterschiedslos durch einander.

Und weiter traten mir im fünften Maṇḍala immer wieder und wieder die Spuren desselben Mythos entgegen: der *āhi*, der über den Wassern liegt und den der Gott schlägt; der Berg, den dieser aufstut; die Wasser, die *dasāpatniḥ* waren und die Indra ersiegt und strömen gelassen hat. Fehlt da nun die Nennung des Vṛtra mit diesem seinem Namen? Daß Indra in dem Maṇḍala öfter *vṛtrahān* genannt wird, hat Hillebrandt selbst bemerkt. Zur Annahme, daß da immer nur an Feinde im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Dämon Vṛtra gedacht sei — dann freilich vielleicht auch an die sonstigen jenem angeähnlichten, als andere Vṛtras betrachteten Feinde³⁾ —: welchen Grund haben wir nur? Wo doch die ganze übrige Phraseologie der Vṛtratötung so reichlich vertreten ist? Wir lesen 29, 7 *trī sakām indro mānuṣaḥ śū-*

1) Ved. Myth. III, 290 A. 1; ähnlich Lieder des Rgveda 48 A. 6.

2) Ved. Myth. III, 174 f.

3) Ich verweise über den vedischen Sprachgebrauch auf meine Bemerkungen, Rel. d. Veda 133 A. 2.

rāṁsī sūtām pibad vṛtrahūtyāya sōmam. Ist es nicht das Nächstliegende hier an die Tötung Vṛtras des Dämons zu denken?

Ich erwähnte schon Hillebrandts Zusammenstellungen über die Terminologie des Vṛtramythus. Da finden wir nun sowohl, wo es sich um Vṛtras Beziehung zu den Wassern wie um die zum Berge handelt (a. a. O. S. 174 f. 180), neben Zitaten aus andern Maṇḍalas auch eine Anzahl solcher aus dem fünften — eben jene Verse, die von dem auf den Wassern lagernden Drachen erzählen, vom Auftun der Öffnungen, vom Euter des Berges, das der Träger des Vajra hat strömen lassen. Wenn das alles nicht Vṛtramythus ist, was sollen diese Stellen hier?

7. Der Name Viṣṇu.

Ich habe keine neue Etymologie des Namens Viṣṇu aufzustellen. Aber ich glaube eine der schon gegebenen noch fester, als bisher geschehen, begründen und dadurch die Entscheidung zwischen ihr und einer andern, die Beifall gefunden hat, sichern zu können.

Bloomfield (AJPh. XVII, 427) erklärt *vi-ṣṇu-* aus *vi* und *sānu-* „crossing the back (of the world, or the earthly regions)*. Bloch dagegen (in „Wörter und Sachen“ I, 80; ihm ist Hillebrandt Ved. Myth., kl. Ausg. 140, zuzustimmen geneigt), schließt aus *vi-* „Vogel“ auf eine Wurzel *vi-*, an die das Suffix *-anu* getreten sein soll.

Ergeben die auf Viṣṇu bezüglichen Materialien Anhaltspunkte für diese oder jene Etymologie?

Schon in meiner „Religion des Veda“ 229 A. 1 habe ich bemerkt, aber vielleicht nicht stark genug betont, daß das Präverb *vi* ein ausgesprochenes Viṣṇuwort ist. Es ist in dem fortwährend inbezug auf V. wiederholten und im Rv. so gut wie ausschließlich von diesem gebrauchten Schlagwort *vi-kram-* enthalten. Welcher Nachdruck da auf das *vi* fällt, geht aus der Steigerungsform hervor: *sikhe viṣṇo vitarāṇ vi kramasva* (IV, 18, 11; VIII, 100, 12). V. durchschreitet die Erde *tribhīr id viṣāmahīh*; von ihm wird gesagt *vimamē* I, 154, 3; *vimimānaḥ* I, 155, 6; *vibhūtadyumnah* I, 156, 1; *vy āstabhnaḥ* VII, 99, 3.

Nun aber paßt weiter auch *sānu-* auf das beste in den Viṣṇuvorstellungskreis hinein. Schon Bloomfield hat auf V, 87, 4 und Sv. II, 1024 hingewiesen. Es ist wohl kein Zufall, daß an der ersten Stelle auf *sāubhīh* zwei Zusammensetzungen mit *vi* folgen (*viṣṇupardhaso vimahasah*). Auch der zweite dieser Viṣṇuverse ent-

hält neben *sānu-* das *vicakram-*. Für Beziehung von *sānu-* zu *Viṣṇu* vgl. noch I, 155, 1; weiter für Zusammenhang jenes Worts mit *vi* I, 62, 5 *vi . . . aprathayāḥ . . sānu-*; VII, 36, 1 *vi sānuna prthivi sakra ure-*¹⁾. Ganz im allgemeinen bewegen sich zahlreiche Belege von *sānu-* in einem Vorstellungskreis, der mit der *Viṣṇu*-Idee genau harmoniert. Man bedenke speziell, daß gern vom *sānu-* der Berge die Rede ist; V. aber steht zum Gebirge in enger Beziehung (Bergaigne II, 417; TS. III, 4, 5, 1), offenbar weil seine natürliche Stelle da ist, wo dem Auge die größten Weiten und Höhen entgegentreten²⁾.

Für die Etymologie Blochs andererseits kann ich Anhalt an der um *Viṣṇu* gelagerten Ausdrucksweise nicht entdecken. Mit einem Vogel wird — jedenfalls in der alten Zeit, auf die allein meine Untersuchung sich bezieht — *Viṣṇu*, so viel ich finde, weder unter dessen Benennung *vi-* noch sonst identifiziert. Der Schluß von diesem Substantiv auf eine Wurzel *vi-* „fliegen“ — das soll doch wohl die Bedeutung der Wurzel sein — ist mehr als gewagt. Statt der Betonung *viṣṇu-* wäre **viṣṇu-* zu erwarten, welches Bedenken natürlich keineswegs, wie Bloch versucht, durch die Bemerkung zu beseitigen ist, die Bedeutung des Worts sei schon in vedischer Zeit vergessen gewesen.

So verrät sich in mannigfacher Weise das Fehlschlagen einer Etymologie, die allzu bereitwillig der mythologischen Spekulation mit ihrem auf eigne Verantwortung geschaffenen Gebilde des (Sonne-)vogels *Viṣṇu* sich anpaßt und darüber unbeachtet läßt, welche sehr bemerkbaren Fingerzeige für die Deutung des *vi-* dem Veda zu entnehmen sind.

8. Die Mahānāmī-Verse.

Die eigenartige Stellung, welche die Mahānāmī-Verse vermöge ihres mystisch-zauberhaften Charakters in den vedischen Textsammlungen einnehmen, wird im nächstfolgenden Aufsatz be-

1) Hier in dem *urū-* ein weiteres ausgeprägtes *Viṣṇu*-wort. Der Satz erinnert an V, 87, 7 *dirghām prthi paprathu sādma pāthivam* — in einem Lied an *Viṣṇu* und die Maruts.

2) Die Bedeutung von *vi* in diesem Kompositum wird die der stehenden Rolle des *vi* in der auf *Viṣṇu* bezüglichen Diktion entsprechende sein; also nicht Zweigeteiltigkeit (Wackernagel Gramm. II, 283), sondern Weite, Ausdehnung: *vi-* *sānu-* ist der, für den die *sānu-* sich weithin erstrecken, oder vielleicht, in engerem Anschluß an das Schlagwort *vi-kram-*, der, der weit über die *sānu-* hinschreitet; es wäre ein Fall des von Wackernagel a. a. O. 281 besprochenen Vorschwebens einer verbalen Verbindung des Präverbioms.

sprochen werden. Hier beschäftige ich mich mit der Struktur dieser Verse selbst und einigen Fragen, die ihren Text und ihre Auslegung betreffen.

Wir lesen die Verse sowohl im Sāmaveda wie im Ṛgveda. Für die Sāmanversion halte ich mich an die Sāmavedausgabe der Bibliotheca Indica vol. II p. 366 ff. (den Jaiminitext s. bei Caland, Jaim. Samhita 59 f.), für die ṛgvedische an Keiths Aitareya Āraṇyaka p. 141 ff.; vgl. die Anmerkungen und Übersetzung das. S. 258 ff., wo auch die weitere Literatur angegeben ist.

Es liegt nun auf der Hand, daß im überlieferten Text dieser Verse Bestandteile von verschiedener Natur zu einer künstlichen liturgischen Figur zusammengestellt worden sind. Sehen wir von den auf die eigentlichen Verse oder Verskonglomerate folgenden *purīṣapādāni* ab (*eva hy eva* etc.; diese sind im folgenden unberücksichtigt gelassen), so sind die eigentlichen *śakvara*-Bestandteile von den Hinzufügungen (*upasarga*-) zu unterscheiden, die als solche schon Ait. Br. IV, 4, 1. 14 erwähnt werden¹⁾. Latyāyana Śraut. VII, 5, 9. 10 sowie der Kommentar zu Pāṇi. Br. XIII, 4, 2 und der zum Sāmaveda (a. a. O. der Bibl. Indica) macht hierüber die nötigen Angaben, die durch die innere Evidenz, wie sich zeigen wird, als durchaus zutreffend erwiesen werden²⁾. Es ergibt sich ein falsches Bild der Sachlage, wenn man, wie Keith tut, den überlieferten Text, so wie in ihm die Bestandteile aneinander gereiht sind, übersetzt. In die richtige Perspektive rückt alles erst, wenn die Schichtung der Bestandteile klargelegt, die Scheidung des nur scheinbar Zusammengehörigen vollzogen wird³⁾. Man sieht leicht, daß das auf der Grundlage vielmehr der Sāmavedaversion zu geschehen hat, welche drei Verse zählt⁴⁾, als der Ṛgrezension, deren neun Verse irreführend aufgebaut sind. Ich versuche die

1) Auch das *purīṣam* wird mit diesem Namen schon in der Brāhmagaliliteratur benannt, s. das Pet. Wb. — Besonders häufig sind solche Zusätze zum eigentlichen Text im Āraṇyakateil des Sāmaveda (s. den nächsten Aufsatz); offenbar galten sie als Träger besonderer Zauberkräfte.

2) Vgl. hierzu schon Weber, Ind. Stud. VIII, 68, der die Hauptsache richtig erkannt hat; meine Prolegomena 33. Wenn Weber vermutete, daß im Ait. Br. IV, 4 andre Verse als Mahānāmni betrachtet würden, da von elfsilbigen Pādas mit fünfteiligen Zusätzen die Rede sei, ist jetzt leicht zu sehen, daß das irrig ist. Es handelt sich dort um die an bestimmter Stelle des Rituals vorgeschriebene künstliche Verbindung der Tristubh-Pādas von X, 96, 15 mit einigen der fünfteiligen Mahānāmnizusätze (Āśvalāyana Śraut. VI, 5, 16).

3) Es ist bezeichnend, daß eine Reihe dieser Bestandteile mit eignen technischen Namen benannt wurden wie *dhātu*-, *catva*- etc.

4) So spricht auch Ait. Br. IV, 4, 2 von den drei Mahānāmni.

Schichtung zu veranschaulichen. Die Scheidung des Haupttextes (größerer Druck) und der Zutaten (kleinerer Druck) beruht auf der Tradition; diejenige der verschiedenen Bestandteile dieser Zutaten unter einander (bezeichnet mit a, b u. s. w.) rührt von mir her¹⁾.

I.

- a. *vidā magharan vidā gātām ānu śaṃśiso dīśaḥ*
śikṣā śacīnām pale pūrvaṇām parāvasa ābhiḥ svām
abhīṣṭibhiḥ
- b. *svār nāpśūḥ*
- c. *prācetaso prā cetaya*
indra dyumnāya na iṣṭe
- d. *evā hi śakrāḥ*
rāyē vājāya vajrivaḥ śāviṣṭha vajrinn ṛājāse mān-
hiṣṭha vajrinn ṛājāse
- a. *ā yāhi pida mātsva.*

II.

- a. *vidā rāyāḥ svairyam dhūvo cājānām pātir vāsāḥ ānu*
māmhiṣṭha vajrinn ṛājāse yāḥ śāviṣṭhaḥ śūrāṇām
yō mānhiṣṭho maghōnām
- b. *amśūr nā śociḥ*
- c. *cikūvo abhi no naya*
indro vide tān u stuṣe
- d. *īśe hi śakrāḥ*
tām ātāye havāmahe jētāram āparājitam sā naḥ
parṣad ātī dvīṣaḥ
- a. *krātus chandā ṛtām bṛhāt.*

III.

- a. *indram śhanasya sātāye havāmahe jētāram āparājitam*
sā naḥ parṣad ātī dvīṣaḥ sā naḥ parṣad ātī sridhaḥ
pūrvasya yāt te adriṣaḥ
- b. *amśūr mādāya*
- c. *sumnā ā dīheḥi no vaso*
pūrtiḥ śāviṣṭha śasyāte
- d. *evā hi śakrāḥ*
nūnām tān nāvyaṃ sānyase prābho jānasya vr-
trahan sām anyēṣu bravāvahai
- a. *śāro yō gōṣu yūcchati sākṣā sūśēvo ādvayāḥ.*

1) Eine durchgehende *Varia lectio* beizufügen unterlasse ich, indem ich auf die vorliegenden Publikationen verweise, außerhalb derer mir eigne Materialien nicht zu Gebote stehen. Für einige Einzelheiten der Textkonstitution und Interpretation beziehe ich mich auf die Bemerkungen unten S. 380 f. Während ich, wie eben bemerkt, für das Arrangement des Ganzen den Sāmantext für maßgebend halte, erscheint mir im einzelnen der Rktext als der korrektere.

Der eigentliche Text besteht, wie man sieht, durchweg aus achtsilbigen Reihen. Er zerfällt deutlich in drei Verse, durch deren jeden der Zusammenhang fortläuft, ununterbrochen durch die zwischengesetzten Zutaten, die in Ton und Inhalt doch meist in wenigstens ungefährer Harmonie mit dem Grundtext stehen. Der Schluß des ersten Verses wird durch die refrainartige Wiederholung des *vajrinn rñāse* gekennzeichnet, wie ja solche Wiederholungen im Rv. oft einen Abschluß markieren. Indem der Schlußpāda *mānhiṣṭha vajrinn rñāse* dann nach dem aus 8 + 8 + 4 Silben bestehenden Eingang des zweiten Verses in der bei Stomabilungen geläufigen Weise wiederholt wird, bestätigt sich deutlich, daß jener Eingang von der Überlieferung mit Recht als dem Haupttext nicht zugehörig aufgefaßt wird; den wirklichen Anfang des zweiten Verses bildet, nach jener Wiederholung, der in seinem Aussehen ganz zu solcher Anfangsstellung passende Pāda *yāḥ śāviṣṭhaḥ śārāṇam*. Dieser zweite Vers nun, nach seinem ursprünglichen Bestande betrachtet, hat mit dem Schluß des Grundbestandteils des überlieferten zweiten Verses offenbar noch nicht sein Ende erreicht. Zum überlieferten Schluß *sā naḥ parṣad āti dvipaḥ*, der ganz in derselben Weise wie vorher das *mānhiṣṭha vajrinn rñāse* im überlieferten dritten Vers, nach dessen Eingangszutaten, wiederholt ist, gehört mit bekannter Korrespondenzweise des Ausdrucks (vgl. VIII, 79, 9; s. auch X, 126, 5) als wahrer Schluß noch *sā naḥ parṣad āti sridhaḥ*. Hinter der traditionellen Versabgrenzung, die offenbar für die Hinzufügung der Zutaten maßgebend gewesen oder noch eher mit dieser zugleich festgestellt worden ist, erscheint also eine andre, ursprüngliche Versteilung. Nach dieser fängt der dritte Vers mit *pārvasya yāt te adriṇaḥ* an. Während die beiden ersten Verse je 7 achtsilbige Reihen umfassen, enthält der dritte deren nur fünf¹⁾. Immerhin würde die Benennung der Verse als *śakvaryaḥ* d. h. als 56silbige (oder Benennung des 56silbigen Metrums eben nach unsern Versen? s. u.) auch auf Grund dieser Sachlage verständlich sein, wenn sie nicht vielmehr mit der überlieferten Materialverteilung zusammenhängt, die durch die Wiederholungen zweier Pādas über 21 Pādas verfügt und diese ohne Rücksicht auf die innere Zusammengehörigkeit rein mechanisch drittelt.

Zu dem beschriebenen Grundbestandteil nun kommen Zusätze,

1) Proleg. 33 legte ich dem Grundbestandteil der Mahānāmī-Litanei 7 + 7 + 5 Pādas bei. Keith 260 findet das „hardly borne out by the facts“. Die obigen Darlegungen enthalten meine Rechtfertigung.

deren Arrangement nicht nach der ursprünglichen, sondern nach der sekundären Disposition der drei Verse seine Symmetrie aufweist.

Zunächst im Eingang jedes Verses ein Stück im Umfang von ungefähr zwei Pādas, oben mit *a* bezeichnet, in V. 1 wie V. 2 mit *vidāh* anfangend¹⁾. Mir scheint, daß damit der Schluß der Verse zusammengehört, den ich darum ebenfalls mit *a* bezeichnet habe; er schließt sich jedesmal leicht an den Eingang an. In V. 1. 2 umfaßt dieser Schluß je einen Pāda, in V. 3 deren zwei.

Weiter ist in jeden Vers eingeschoben ein fünfsilbiges Stück, jedesmal das Wort *amśūh* enthaltend (*b*; dies fehlt in der rgvedischen Rezension; in Vers 3 beruht dies Stück auf IX, 62, 4); sodann ein achtsilbiger Pāda (*c*), bei dem man in V. 1. 2 an Zusammengehörigkeit mit *a* denken könnte, doch V. 3 schließt diese aus; endlich ein fünfsilbiges Stück (*d*), jedesmal auf die Worte *hi śakrāh* ausgehend²⁾. —

Was den Inhalt des Ganzen anlangt, so scheint er dem durch das Wort *śakvaryaḥ* angezeigten Leitmotiv vollkommen zu entsprechen — das betreffende Metrum mag dann wohl seinerseits erst von diesen Versen her den Namen haben —: sowohl im Hauptteil tritt das *śak*-Motiv hervor (zweimal gleich in den Eingangsworten *śikṣā śacīmām pate*), wie es auch in den Zufügungen durch das jedesmal wiederholte *śakrāh* der *d*-Stücke vertreten ist³⁾. Dazu kommen mehrere sich über das Ganze verteilende Synonyma von *śakrā-*. Wenn es also VII, 33, 4 heißt *yāc chakvarīṣu bṛhatā rāc-
nandre śiṣmam ādadhātā Vasiṣṭhāh*, so paßt das so genau wie möglich zum Inhalt unsrer Verse. Damit daß nach V. 5 desselben Liedes die Verehrer Indras *vr̥tāsah* waren und ihnen der Gott *urīm* u. *lokām* geschaffen hat, könnte das *vidā maghavan vidā gātum* zusammengehören. Weniger bezeichnend für den Inhalt der *śakvaryaḥ* ist ihre Erwähnung in X, 71, 11⁴⁾. Ich wüßte nicht, warum

1) In V. 3 hat dieser Eingang die Worte *havāmāhe jētāram aparāṣṭam* mit dem Hauptstück von V. 2 gemeinsam. — In V. 1 ist der Eingang metrisch undefinierbar; bei ähnlichen Elementen in den Sāman des Aranyagāna findet sich das öfter.

2) Zwei von den drei Exemplaren dieses Stückes (*ecā hi śakrāh, vasi hi śakrāh*) kehren unter den *purīṣapādāni* der Rezension wieder. Ebenso von den übrigen Zusätzen die Worte *vāsāh ann* und *vidā maghavan vidāh*.

3) Mit dem Motiv der Stärkung Indras schließt sich das der Somadarbringung (nur in den Zusatzeilen: das *amśūh* der *b*-Stücke, dann *piba mātsva*) leicht zusammen. Wie das Ganze dann gerade zum Regenzauber geworden ist (s. meine Religion des Veda 420 ff.), weiß ich so wenig wie Keith 263 A. 9 aufzuklären.

4) Doch geht aus diesem Verse deutlich hervor, daß sie als Sāmantext zu

diese Äußerungen des Rv., die beide den späteren Teilen der Sammlung zugehören, nicht in der Tat auf unsere Verse — wenigstens deren Grundbestandteilen nach — bezogen werden können¹⁾. Daß die jüngeren vedischen Samhitās von diesen wissen, steht fest. Ihr Text selbst trägt zwar keine Merkmale höchsten Altertums, älter aber als jene Verse des Rv. kann er sehr wohl sein. Er trifft zwar in ziemlich vielen Fällen mit ṛgvedischen Parallelen — sie hier zu verzeichnen unterlasse ich — mehr oder minder genau zusammen. Aber von wie vielen ṛgvedischen Hymnen läßt sich dasselbe sagen, und keineswegs steht fest, daß unser Text der entlehrende Teil sein muß²⁾. Eher machen den Eindruck junger Herkunft die Zusatzteile, und sie mögen in der Tat jünger sein (man vergleiche dem *svār nāmsūh* VS. XVIII, 50; Sat. Br. IX, 4, 2, 19 ff.; TS. V, 7, 5, 2). Streng erweisbar ist das natürlich nicht. In keinem Fall aber folgt daraus etwas gegen das Alter der Grundbestandteile. —

Schließlich wenige Bemerkungen zu Einzelheiten.

1. *vidā* offenbar, worauf ṛgvedische Parallelen deuten = *vidāh*. Dem entspricht auch die Schreibung im sāmaavedischen Gāna (Sv. vol. II p. 371 Bibl. Ind.) und bei Śākh. Śr. XVII, 12, 5. Nicht zu *dā + vi*, was Keith als möglich in Betracht zieht: gerade neben *gātū-* ist ja *vid-* häufig; vgl. *gātūvid-*; auch berücksichtige man den Akzent. — *rñjase*: wegen der vorangehenden Vokative entscheidet der Akzent nicht, ob Infinitiv oder Vb. finitum; ich finde keine Entscheidung.

2. *rāyē* Sv. — *indro vidē* m. E. nicht „Indra finds all“ (Keith), sondern „er wird als Indra erfunden“, wofern nicht *vidē* zu betonen und Zugehörigkeit zum Relativsatz anzunehmen ist (*yāh śāviṣṭhah . . . indro vidē, tām u stuṣe*). — Für *stuṣe stūhi* Sv. — *d* hier

verstehen sind. Dazu stimmt auch das *byhatā rāveya* von VII, 33, 4, ferner die für Samantexte typische Dreizahl der Verse. Auch das spätere Ritual erweckt den Eindruck, daß es sich an erster Stelle um einen Samantext handelt; für die ṛgvedischen Liturgen scheint er oben insofern in Betracht gekommen zu sein, als es diesen überhaupt vielfach oblag, die Texte der von den Udgātāras gesungenen Sāman ihrerseits zu rezitieren.

1) Allerdings weiß ich nicht, wie der Widerspruch zwischen der so sich ergebenden Autorschaft der Yasiṣṭhas und der von der Khila Annakramanī angenommenen des Viśvāmitra (vgl. schon Arṣeya Br. p. 77 ed. Burnell; Jaim. Gṛhya I, 17) zu beurteilen ist.

2) Auch das mit I, 30, 6 übereinstimmende *sim anyeṣu bravāvaḥai* braucht nicht unbedingt dorthin entnommen zu sein. Gegenüber den Bemerkungen von Keith 261 verweise ich auf meine Note zu dem Rgvers.

und in V. 3 oben nach Sv. gegeben; Rv. stellt beides um. — Ist *chandā* (Rv.) oder *chānda* (Sv.) richtig?

3. Evident richtig ist *śrīlāh* (Rv.), nicht das offenbar aus dem Vorangehenden mechanisch wiederholte *divisāh* (Sv.). Vgl. Rv. VIII, 79, 9; X, 126, 5. — Ob *tān* oder *tān*, kann natürlich nur die Auffassung des Zusammenhangs entscheiden. — *nāvyam* „praiseworthy“ (Keith 263 A. 7) scheint mir abzulehnen, vgl. meine Note zu VII, 18, 5; Gegensatz zu *pārvasya* sowie zu *sānyase* (s. sogleich) liegt vor. — Daß *sānyase* zu lesen ist (so Fortunatov und der Jaiminiyatekt, s. Caland, Jaim. Samh. 60 [*sanyase*]; auch die Tübinger Hss. bei Goldschmidt Monatsber. der Berl. Akad. 1868, 245, [dort *sanyase* betont]), nicht *sānyase* (wobei die indischen Kommentatoren und Keith an Wzl. *as-* mit *sa-* und *ni-* denken), geht aus Rv. III, 31, 19; VIII, 24, 26; 67, 18 hervor, welche Stellen schon Fortunatov herangezogen, freilich schwerlich richtig erklärt hat. In der stehenden Wendung *nāvyam sānyase* ist von beiden Worten nicht mit völliger Gewißheit zu entscheiden, ob sie Masc. oder Neutr. sind. Für wahrscheinlich halte ich, von Geldners Glossar abweichend, folgende Auffassungen. III, 31, 19: ich mache durch meine Anbetung den alten Gott neu (*nāvyam*) für die alte Tat (*sānyase*); d. h. damit diese sich erneuere, wiederhole. VIII, 24, 26: wir geben dich den Neuen (d. h. erneut sich Betätigenden) an für die alte Tat (damit du diese auch jetzt wieder tun mögest). VIII, 67, 18 dagegen mit neutralem *nāvyam*, doch auch wohl, scheint mir, mit neutralem *sānyase* wie an den andern Stellen: diese neue Tat (wird) uns (zuteil) zum Zweck des Alten — d. h. damit die alte Tat fortwirke, sich erneuere. Da an unsrer Stelle, wie schon bemerkt, schwerlich der Überlieferung Entscheidung zwischen *tān* (= *tād*) und *tān* zu entnehmen ist, wird ungewiß bleiben, ob gemeint ist: „(ist) diese (Tat) nunmehr neu für die alte“ (d. h. zum Zwecke der Erneuerung der alten) oder: „(rufen wir) diesen neuen jetzt (an) für die alte Tat“ (d. h. damit er seine alte Tat wiederhole) — weiter dann: „o Hervorragender unter dem Volk, Vratötter. Unter den andern wollen (eben) wir mit einander reden“)“. —

Die Stellung der Mahānāmīverse im Āraṇyaka führt uns nun weiter dazu, das Wesen der Āraṇyakatexte im Ganzen zu untersuchen.

1) Vgl. Rv. I, 30, 6. Nach dieser Stelle halte ich *saṁ aryeṣu brāhmināḥ* (Sv.) für Korruptel, *saṁ aryeṣu stavāmahe* (Jaim. Samh.) für verfehlten Besessungsversuch. Daß *tān nedyam* von *saṁ br* abhängt („wollen wir über dies Neue . . . uns besprechen“), ist kaum wahrscheinlich.

9. Āraṇyaka.

Zu den merkwürdig zäh sich im Dasein behauptenden Legenden auf dem Gebiet der vedischen Literatur- und Religionsgeschichte gehört die von der Bestimmung der Āraṇyakatexte für das Lebensstadium (*āśrama*) der Waldeinsiedler. Schon vor Jahrzehnten versuchte ich (Prolegomena 291) den Irrtum zu beseitigen. Vielleicht ist es Schuld der Knappheit meiner Bemerkungen, daß der Erfolg recht unvollständig war. Deussen erklärte es als die „ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung“ der Āraṇyaka, „für das Leben im Walde (*aranyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den, wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten“¹⁾. Und wenn derselbe Gelehrte dann einmal in einer späteren Äußerung sich etwas schwankender ausdrückte²⁾, lenkte er hinterher doch wieder³⁾ mit ziemlicher Bestimmtheit in die alte Bahn zurück und sprach von der „vorwiegenden Bestimmung [der Āraṇyakas], dem Vānaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten“. Ebenso schloß auch Winternitz⁴⁾ die Genesis der Āraṇyakas an das System der vier Lebensstufen an und erklärte sie als im Walde von den Vānaprasthas zu studierende Texte⁵⁾, und in gleichem Sinn sprach sich der so kundige Oltramare⁶⁾ aus. Zutreffender urteilte Keith⁷⁾, der jene Ansicht als „far-fetched“ zurückwies⁸⁾. Doch auch seinen Satz, daß „the Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual“ kann ich nicht ohne Reserve annehmen, wie ich ihm auch nicht in der Konzession an die entgegenstehende Ansicht folgen kann, daß diese sich auf ein Zeugnis Śāyapas berufen dürfe. Eine etwas eingehendere Besprechung der Frage wird am Platz sein, da einige nicht unwichtige literaturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Gesichtspunkte hier in Betracht kommen.

1) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, 68.

2) Dasselbst I, 2, 4.

3) Dasselbst I, 2, 109.

4) Gesch. der ind. Litteratur I, 202.

5) Dazu dann freilich noch die Bemerkung: „Möglich ist es ja, daß auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand“ — ein Muster unbestimmter Ausdrucksweise, wo sich in der Tat vollkommen bestimmt reden läßt.

6) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I, 68.

7) The Āitareya Aranyaka 15 f.

8) Siehe auch, speziell hinsichtlich einiger Śāmantexte, die treffende Äußerung von Caland, Jāminīya Samhitā p. 10 (vgl. H.O., GGA. 1908, 722 f.).

Wir überblicken zuerst die hauptsächlichsten vedischen Zeugnisse über die Beziehung der Āraṇyakas zum Walde. Sodann fragen wir, was deren eigentlicher Inhalt in dieser Hinsicht ergibt.

Für den R̥gveda stelle ich das recht eingehende Zeugnis des Śāṅkhāyana Gr̥hya (VI, vgl. auch II, 11 f.) voran. Der Autor erklärt die Ordnungen *svādhyāyāraṇyakasya* darstellen zu wollen (VI, 1, 1), wobei der Ausdruck *svādhyāya-* uns nicht irre führen darf: in der Tat ist, wie in der ganzen Darstellung Śāṅkhāyanas beständig hervortritt, von der Unterweisung des Schülers durch den Lehrer die Rede¹⁾. Von Texten, um deren Vortrag es sich handelt, werden die *śakvaryaḥ* genannt, ferner das *mahāvratam*, die *upanīśadaḥ*, die *saṃhitāḥ*, der *mantha-*: von diesen sind die *śakvaryaḥ* nicht in das Śāṅkhāyana Āraṇyaka aufgenommen, wohl aber in das der Aitareyashule; die folgenden vier Texte machen, entsprechend der Reihenfolge, in der das Sūtra sie nennt, den Hauptteil des Śāṅkh. Āraṇyaka aus (Mahāvratam dort Buch I—II; Upanīśad: III—VI; Saṃhitāḥ: VII—VIII; Mantha: IX). Diese Texte nun werden im Gr̥hyasūtra als „Geheimlehre“ (*rahasyam* II, 11, 13) bezeichnet, deren Studium auf das des *śamyor bārhaspatyaṅta-veda-*²⁾ folgen kann. Fasten des Schülers im Walde geht voraus (II, 12, 6). Dann geht der Lehrer aus dem Dorf (II, 12, 9) gegen Nordosten (dort § 11; VI, 2, 1) hinaus; dort findet unter Beobachtung von Observanzen, welche die besondere Heiligkeit der betreffenden Lehren charakterisieren, die Unterweisung statt. Für diese sind die *grāmādhyayanānantarhitāny ahāni* (VI, 1, 8, vgl. Mann IV, 123) verboten. Deutlich wird hier also zwischen dem Studium der gewöhnlichen Vedatexte im Dorf und dem des Āraṇyaka im Walde geschieden. Von Beziehung des letzteren auf Waldeinsiedler aber ist nicht die Rede. Wer es studiert, ist als im Dorf wohnend gedacht, aus dem er nur zeitweilig eben für diesen Zweck in den Wald hinausgeht.

Ein ähnliches Bild gibt Āśvalāyana Śraut. VIII, 14. Dort wird von den Mahānamni (§ 2) und den „zwei“ (folgenden Lehrpersonen, § 19) gesprochen, d. h., wie der Kommentar unzweifelhaft richtig erklärt, Mahāvratam und Upanīśad. Auch hier begegnet das *bahir grāmat* (§ 3), aber nicht die leiseste Hindeutung auf Vana-prasthawesen.

1) Daß von *svādhyāya-* gesprochen wird, erklärt sich wohl hinreichend aus II, 12, 14 und Āśvalāyana Śraut. VIII, 14, 19.

2) Über das *tac oṣaṃ yor ā vṛāmahe* als Schlußvers des R̥v. in der Vāskala-nākhā s. meine Prolegomena 495.

Die beiden Āraṇyaka der Aitareya- und Sāṅkhāyanaschule beschäftigen sich mehrfach mit der Frage, wem die betreffenden Texte zugänglich sein sollen. Wiederholt begegnet die Bestimmung, daß sie nur einem Schüler mitzuteilen sind, der ein Jahr in der Schülerschaft zugebracht hat¹⁾, oder auch dem eignen Sohn (Sāṅkh. Ār. VIII, 11; XIII; Ait. Ār. III, 2, 6). Das Ait. Ār. (V, 3, 3) spricht besonders genau darüber, wer das Mahāvratā lernen darf. Da müßte sich, wäre die hier von mir bekämpfte Auffassung richtig, doch irgend eine Hindeutung auf ein ausschließliches oder überwiegendes Anrecht des Vānaprastha finden²⁾. Nach Keiths Übersetzung aber wird geradezu im Gegenteil gesagt „not to . . . a man in the third stage of life“: und wenn auch diese Übersetzung des *na tṛtiye*, wie ich glaube, in Zweifel gezogen werden muß³⁾, ist doch der Sache nach Alleinberechtigung oder auch nur Bevorzugung des Vānaprastha — falls dieser Begriff für die Zeit des betreffenden Textes überhaupt anwendbar ist — schon dadurch ausgeschlossen, daß gesagt wird, ohne das Studium des Mahāvratā könne man nicht Snātaka werden⁴⁾.

Aus der Literatur der Yajurveden hebe ich — neben Taitt. Ār. I, 32 — hervor die Anseinandersetzungen Āpastambas (Śr. XV, 20, 1 ff.), des Baudhāyana (Śr. IX, 19), des Bhāradvāja (Gṛhya III, 6), und des Mānavaśrautasūtra (IV, 7, 1 ff.) über das, was diese Texte *avāntaradhikṣā* nennen: nach Art der über das anfängliche Maß weiter gesteigerten Dikṣā beim Somaopfer (Caland-Henry 66) eine gesteigerte, auf das Studium des Pravargya bezügliche Observanz inmitten der allgemeinen Observanz des Vedastudiums. Da begegnen die Ausdrücke *araṇyam*, *śādhyaṃ*, *rahasyam*; es ist die Rede vom Hinausgehen aus dem Dorf (*prācīm jūṣṭam vā dīṣam upaṇiṣkrāmya*; *uttarato grāmasya purastād vā*) und Zurückkehren dorthin (*astamite grāmaṃ propādayati*), von Trennung des draußen zu übenden Studiums des Pravargya und andern in das Dorf ge-

1) Gemeint ist wohl: in der speziellen Bewerbung um die Kunde des eben in Frage kommenden Textes.

2) Ähnliches gilt von Mann II, 165. Man beachte auch Gautama Dharm. VIII, 15.

3) Der Text lautet *na vātee ca na tṛtiya iti*. Ich verstehe: nicht bei einem Kalbe noch einem Dritten (voran geht *eka ekasmai prabrūyād iti ha māha Jātākarnyaḥ*). Wäre davon die Rede, wem es nicht vorgetragen werden darf, erwartete man den Dativ. *vātee* wird „Kalb“ sein; vgl. Āpast. Śr. XV, 20, 8. Bei *tṛtiya* hatte ich an „Eunuch“ gedacht (vgl. *tṛtiyaprakṛti*), doch liegt das eben Vorgeschlagene wohl näher.

4) Vgl. Stenzler, Ācvalāyana's Hausregel 52.

hörendem Vedastudium (*nā pravargyāyopaniṣkramyāpraviśyānyad adhiyita*, Ap. XV, 21, 15; ganz ähnlich Baudh. IX, 20 am Ende). Das alles schließt offenbar den Gedanken an Vānaprasthas aus. Vielmehr steht es dem leitenden Motiv nach auf einer Linie damit, wenn es beim Rudratieropfer heißt *anpāsanam arāṇyaṃ htvā* etc.; *naitasya paśor grāmam karanti* (Pārask. III, 8, 3. 14).

Zum selben Ergebnis führen die Vorschriften der Sāmavedaliteratur. Ich hebe hervor *arāṇye tiṣṭhet . . . arāṇye 'gnim upasamādhaya*; . . . *pratyetyācāryam sapariṣatkam bhojayet* Gobhila III, 2, 38 f. 52; *arāṇyam gatvā . . . tisra stotriyā* (der Mahānamnis) *upagāpāyeta* Jaim. Grhya I, 17, wo es dann (I, 19) weiter heißt: *vedam adhitya vratāni caritvā brāhmaṇas snāsyen* etc.: also das Studium der Arāṇyakalehren gehört, wie wir auch hier wieder sehen, dem ersten Lebensstadium an, auf welches das Grhasthaleben erst noch zu folgen hat.

Durchweg spielt in diesen Vorstellungen und Ordnungen der Begriff des *vratā*- eine hervortretende Rolle¹⁾: der oft durch längere Zeit sich hinziehenden Observanzen, durch die sich reinigt und mit mystischen Kräften erfüllt, wer eine bestimmte Lehre in sich aufzunehmen verlangt²⁾; *etad arāṇyakam sarvaṃ nāvratī śrotum arhati*, sagt Sayana (Einkl. zum Komm. des Taitt. Ār. ³⁾). Verhüllen des Hauptes, Augenschließen, Waschungen kennzeichnen, daß man sich besonderen Gefahren gegenüberstehend fühlt. Die Scheu vor diesen Gefahren und andererseits die Sorge, den übergroßen geistigen Besitz nicht an Unberufene gelangen zu lassen: diese beiden Motive vermischen sich mit einander und geben dem Geheimunterricht seinen eigenartigen Charakter. —

Nach den Zeugnissen über die Weise, wie die Arāṇyakas studiert werden, soll jetzt der Inhalt einiger unter diesen Texten

1) Es ist kaum nötig dafür Zitate zu geben. Verweisung auf Hillebrandt Rit.lit. 56 f. genügt.

2) An sich braucht zum *vratā*- keine Geheimlehre in Gestalt eines Arāṇyaka zu gehören; auch mit dem Vedakursus des Dorfs ist ein *vratā*- verbunden. Doch die Geheimlehren haben ihre eignen speziellen *vratā*-. Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß die Verbindung der Kenntnis und des Vortrags gewisser Texte mit bestimmten Observanzen weit davon entfernt ist auf Indien beschränkt zu sein. Sätze, wie sie Brugsch (Rel. und Myth. der alten Ägypter 19) aus dem Totenbuch mitteilt, könnten einem indischen Ritualhandbuch entnommen sein: „Der, welcher dieses Kapitel herasagt, wasche und reinige sich. Er nahe keinem Weibe und esse weder von einem Tiere der Herde noch von einem Fische“. Natürlich kann dies Thema hier nicht weiter verfolgt werden.

3) = Kāṇḍānukrama der Atreyischule, Ind. Studien XII, 355.

überblickt werden¹⁾. Es handelt sich für uns hauptsächlich darum, die Eigentümlichkeiten des Inhalts näher zu beobachten, welche die den Āraṇyakas zukommende Absonderung vom gewöhnlichen Lernpensum bedingt haben, woneben dann, wie die Gelegenheit dazu führt, einige andre die Āraṇyakas betreffende Fragen beiläufig berührt werden mögen.

Im Āraṇyakapensum des R̥gveda nimmt die Hauptstelle die Mahāvratālitanei ein, die im Aitareya Āraṇyaka zuerst in Brāhmaṇaform, an späterer Stelle in Sūtraform²⁾ besprochen wird. Wenn der Hotar auf einer Schaukel sitzend diese Litanei vorträgt, bildet sie ein Äquivalent aller R̥gverse, wie die zugehörigen Sāmangesänge Äquivalent aller Sāman sind (Śat. Br. X, 1, 1, 5). Zugunsten eines Andern soll man die Litanei nicht vortragen. Es ist klar, daß diesem besonders komplizierten Prunkstück der Hotarkunst exzeptionelle Macht und Heiligkeit beigelegt wurde. Dies Kunstwerk der liturgischen Technik aber war dazu bestimmt eine besondere Stelle innerhalb eines größeren, im Übrigen keinen Geheimcharakter tragenden Ritenkomplexes (des Gavāmayana) auszufüllen, der mit Vānaprasthātum schlechterdings nichts zu tun hatte.

Weiter die Mahānāmīverse (oben S. 375 ff.). Wieder ein besonders kompliziertes und in dieser Kompliziertheit höchste mystische Kräfte entwickelndes rituelles Gebilde. Dafür sind bezeichnend die dazugehörigen Observanzen besonders in der für die Sāmavedaform vorgeschriebenen Gestalt (Gobhila III, 2), auch das Wort der Mütter an die Säuglinge „ei, ihr Söhnchen, laßt es euch gelingen das Śakvarīgelübde zu Ende zu führen!“ (ebendas.). Hier ist ebenfalls klar, daß der Wald nur für das Lernen des Textes die Szenerie bildet; im Übrigen findet dieser rituelle Verwendung an einer bestimmten Stelle von Opfern, die zum Wald und Einsiedlerwesen außer jeder Beziehung stehen³⁾.

1) Es scheint hinreichend, die Betrachtung auf Hauptsächlicheres zu beschränken ohne Vollständigkeit zu erstreben. So sind namentlich viele Teile des Taittirīya Āraṇyaka beiseite gelassen.

2) Im Sūtra der Sākhāyanschule bildet der entsprechende Abschnitt nur scheinbar einen Teil des großen Śrautasūtra. In der Tat hat er auch hier Āraṇyakacharakter. Vgl. Hillebrandt, Ritualitt. 25; Keith, JRAS. 1907, 410 f.; Ait. Ār. Introd. 30.

3) Am fünften Tage des Pr̥sthyasādhana. Diese unaussehnlich und zufällig aussehende Verwendung beruht darauf, daß den einzelnen Tagen die Sāman nach herkömmlicher Reihenfolge (Rathar̥tara, Br̥hat etc.) entsprechen; auf den fünften fällt das Śaktvaram.

Von wesentlicheren Aranyakabestandteilen des Rgveda bleiben noch die grammatisch-mystischen Spekulationen der Samhitā und die Upaniṣad übrig. Hätten wir es allein mit der letzteren zu tun, möchte die Beziehung auf Waldeinsiedler einleuchtend scheinen. In der Tat aber kann eine Auffassung nicht zutreffen, die zu den vorher aufgeführten Bestandteilen der Aranyaka schlechterdings nicht paßt¹⁾. —

Unter den Aranyakatexten des Yajurveda hebt sich zuvörderst die Behandlung des heißen Milchopfers Pravargya hervor, das ich als einen Sonnenzauber zu erweisen versucht habe²⁾. Zahlreiche Äußerungen betonen die Gefährlichkeit der ihm innewohnenden Mächte. Wer den Pravargya zu früh vollzieht, dessen Leben, Haus und Hof verbrannt jener (Śat. Br. XIV, 2, 2, 45). Wenn der Gltkessel beiseite gesetzt werden soll, darf man ihn nicht auf die Erde oder ins Wasser setzen, damit seine Hitze nicht in diese Elemente eingehe; man setzt ihn auf eine Insel: die ist kein Wasser, aber das Wasser umfließt sie und schützt die umgebende Erde vor der Glat (das. 3, 1, 14). Der Anblick des heiligen Objekts bedroht mit Blindheit, eine Frau mit „Verbrennung“ der Nachkommenschaft (Taitt. Ār. V, 3, 7; 6, 12). Eine Menge mit dem Textstudium verbundener Observanzen, eine dem Vortrag vorangehende und folgende „Beschwichtigungszeremonie“ kennzeichnet die gefährliche Heiligkeit des Textes (Śat. Br. XIV, 1, 1, 26 ff.; Āpastamba Śraut. XV, 20, 2; 21, 3 etc.).

Es ist nun für die Charakteristik des Wesens der Āranyakas von Bedeutung, daß zusammen mit den Mantras des Pravargya einige Sprüche erscheinen, die mit diesem Ritus offenbar von Hause aus nichts zu tun haben.

In Vs. folgen auf den letzten Pravargyaspruch (XXXIX, 6) bis zum Ende des Adhyāya noch sieben Sprüche oder Spruchgruppen (7—13). Der erste Spruch (*ugraś ca bhmaś ca etc.*) führt den Namen Vimukha (Kāty. Śr. XVIII, 4, 24; XX, 8, 5; Pārask. II, 15, 6); er enthält sieben Namen des Maruts. Nun finden sich Vs. XVII, 80—85 sechs ganz ebensolche Reihen von je sieben Marutnamen. Sie gehören evident mit dem Vimukha zusammen und ergeben mit ihm die solenne Zahl von sieben mal sieben (in sieben *gana-*geordneten) Maruts³⁾. Die sieben Reihen zusammen, an

1) Ich komme auf die Einfügung der Upaniṣaden in die Āranyakas unten S. 398 f. eingehender zurück.

2) Religion des Veda 447 f.

3) Weber druckt geradezu hinter XVII, 85 den Text des Vimukha ab; das

letzter Stelle die des Vimukha, werden im Ritual der Agnischichtung verwandt (Kāty. Śr. XVIII, 4, 23. 24; Weber, vgl. S. 387 A. 3). Das Śatapatha Br., das den Ritus eingehend bespricht, bezeichnet die letzte Spende wiederholt als *aranye 'nūcya-* (IX, 3, 1, 12. 24; vgl. Kāth. XXI, 10; Maitr. S. III, 3, 10; Taitt. Br. I, 7, 7, 3). Es bemerkt dort so *'ranye 'nūcya bhavati, bahu hi vācā ghoram nigacchati; tira iva tad yad aranyam*; und es setzt diese Spende in symbolische Beziehung zu den Menschen, welche *ripratarāḥ śapanatara āhanasya-rāditarāḥ* sind. Auch im Gṛhyaritual begegnet eine Marutverehrung mit diesen sieben Sprüchen; den letzten — eben den Vimukha — spricht man „in Gedanken“ (*manasā*; Pāraskara II, 15, 6. 7). In alldem zeigt sich auf das deutlichste, wie ein von Natur eine Einheit bildender siebenteiliger Text für den Zweck des Studiums auf den Veda des Dorfs und auf den des Waldes verteilt ist. Die Gefährliches, Unheimliches enthaltende Partie ist dem Waldstudium überwiesen¹⁾. Schon das Brāhmaṇa weiß davon, wie wir eben gesehen haben. Bei der Vollziehung des Ritus findet diese Zerlegung nicht statt; es ist nicht die Rede davon, daß man, um die eine der sieben Spenden zu vollziehen, in den Wald hinausginge, sondern alle sieben folgen unmittelbar auf einander²⁾. Daß das alles mit Vānaprasthas oder mit einem diesen für den gewöhnlichen Kult gebotenen Ersatz schlechterdings nichts zu tun hat, sondern auf einem Motiv vollkommen anderer Art beruht, ist absolut klar³⁾.

aber ist gegen die handschriftliche Überlieferung. Vgl. zu allem Ind. Stud. XIII, 282 und meine Note zu Br. VIII, 96, 8.

1) Aus demselben Grund wird der Spruch auch *vimukha-* heißen. Würde er mit abgewandtem Antlitz vorgetragen, damit man die durch ihn heraufbeschworenen furchtbaren Gestalten nicht sähe?

2) Die Überlieferung läßt das für diesen wie für die andern entsprechenden Fälle mit Sicherheit erkennen. Vgl. Āpastamba Śraut. XVII, 16, 14 ff.; XVIII, 12, 12; XX, 21, 10.

3) Hillebrandt (Ved. Myth. III, 319) spricht von Kātyāyanas Vorchrift „*vimukhenāranye 'nūcya-*, aus der eine den Manen, Rudra oder Dämonen ähnliche Stellung der Maruts bei diesem Opfer erkennbar wird“; wozu er bemerkt: „*anūcya* ist der Name des Puroḥāsa; Mahidhara zu [Vs.] XXXIX, 7“. Er versteht das Sūtra als „bei einer Marutspende gegebene Vorchrift, den begleitenden Spruch im Walde „mit abgewendetem Gesicht“ herzusagen“ (Ved. Myth., kleine Ausg. 104). In Wahrheit heißt der Puroḥāsa nicht *anūcya-*, sondern *aranye 'nūcya-*; dies (oder *aranye 'nūcya-*) ist stehende häufige Verbindung. Daß *vimukha-* technischer Name des Spruchs ist, wird bei Hs. Paraphrase verkannt. Vor allem aber wird die Bedeutung der in der ganzen rituellen Situation liegenden Tatsache übersehen, daß beim *vimukha*-Spruch eben nur eine Seite des Marutwesens in Frage kommt; neben diesem Āranyakaspruch stehen sechs andre, die mit dem Wald

Wir bringen den Überblick über die an den Pravargyateil des weißen Yv. angeschlossenen Sprüche zu Ende.

Nach dem „Vimukha“ folgt die Spruchreihe (Vs. XXXIX, 8—13) *agnim hṛdayena, āsanim hṛdayagreṇa*: zuerst immer eine Gottheit und ein Körperteil, dann Formeln von der Form *svāhā lohītāya, śuce svāhā* u. dgl. Die Bedeutung des Ganzen geht hervor aus Regeln des Kātyāyana (XX, 8, 4. 5), die dem Roßopfer-ritual zugehören: *devatāśvāṅgebhyo juhoty amṛtmai svāheti pratidevataṁ śādaprabhṛtītvagantebhyah. vimukhaś ca parebhyah*. Damit wird auf die Formeln des Roßopferabschnitts hingewiesen, die ganz in gleicher Weise wie die eben erwähnten, immer Gottheiten und Körperteile des Rosses an einander reihen: Vs. XXV, 1—9; nach diesen soll beopfert werden „was nach dem Vimukha kommt“, also eben XXXIX, 8f.; wir sehen, wie der Sūtraautor die im Aranyakateil der Samhita vorliegende Anordnung kennt und beachtet¹⁾. Hier kehrt also genau wie im vorigen Fall eine für den Zweck des Studiums vorgenommene Anseinanderschneidung von Sprüchen wieder, die ihrer Natur und rituellen Verwendung nach eine Einheit bilden. Auch bei diesem Ritus unterläßt das Śatapatha Br. (XIII, 3, 4, 1) nicht die *aranye 'nūcyān* als solche hervorzuheben. Wie bei den Marutsprüchen ist die Unheimlichkeit, Gefährlichkeit der betreffenden Wesenheiten das entscheidende Moment für ihre Absonderung²⁾. — Es ist vollkommen evident, daß alles — die Materialien von Vs. XXV wie die des Aranyakabuches XXXIX — demselben Opferritual angehört und wir es nirgends mit Produktionen zu tun haben, die für das opferlose Leben von Waldeinsiedlern bestimmt wären: es ist eben nur aus Gründen der mit dem vedischen Unterrichtswesen verbundenen Superstitionen ein Teil dieses Lernstoffs vom Übrigen

nichts zu tun haben. Wir werden weiter sehen, daß es auch für Agni Waldsprüche ähnlicher Art gab, auf die gefährlichen oder unheimlichen Seiten seines Wesens bezüglich und anderweitige Sproche ergänzend, die von seinen freundlichen Eigenschaften redeten. Werden wir daraus nun für Agni entnehmen, was hier für die Maruts entnommen werden soll: Zusammenhang mit den Manen? — Dies ein weiterer Versuch, zu dem schon oben S. 224 berührten Problem der Maruts und Manen einen Beitrag zu liefern.

1) Weiteres über dies Arrangement s. bei Eggeling SBE. XLIV, 336 f., dessen Annahme, daß unter den *aranye 'nūcyā-* auch Vs. XXV, 24—39 einbegriffen sei, entschieden irrig ist.

2) Die Rudranamen treten auf, dazu *āsani-*; nachher *śuc-*, *yama-*, *mṛtyu-* etc. Vielleicht hat auch die Nennung des Herzens (des Opfertiers) derartigen Charakter, vgl. meine Religion des Veda 345 A. 2.

abgesondert, der sich, sobald man die Stelle entdeckt hat, an die er hingehört, auf das genaueste passend dort einfügt.

Der ganze im Walde zu studierende Abschnitt der Vaj. Samhitā (XXXVI—XXXIX; von der Upaniṣad XL sehe ich hier ab), der flüchtig betrachtet es mit dem Pravargya zu tun hat, stellt sich also schließlich heraus als drei dem Umfang nach freilich sehr verschiedene Geheimdoktrinen umfassend: zunächst in seiner Hauptmasse den Pravargya als eine zum Somaritual sich fügende Geheimlehre, weiter Geheimsprüche oder genauer die geheimen Teile größerer Spruchreihen für eine bestimmte Stelle der Agniciti und eine solche des Āsvamedha — die drei Teile vielleicht nicht zufällig in einer Reihenfolge, die der sonst geltenden Folge der Riten entspricht. —

Wir kehren noch einmal zu den besprochenen schreckensvollen Namen der Maruts zurück und beschäftigen uns mit ihrem Auftreten in der Taittirīyaschule; es scheint, daß sich hier im Vorbeigehen die Spur eines Vorgangs aufdecken läßt, der für den Aufbau dieses Āraṇyaka charakteristisch ist.

Das Taittirīya Āraṇyaka gibt die Mantras des Pravargya in seinem vierten Buch, die zugehörige Brāhmaṇaerörterung im fünften: beides in scharfer Sonderung unter einander, im Widerspruch zu verbreiteten, längst von mir¹⁾ bekämpften Vorstellungen über die Vermischung von Mantras und Brāhmaṇa als Charakteristikum der schwarzen Yajurveden. Mitten unter diesen Mantras nun stehen die Marutnamen samt einigem Gleichartigem (IV, 22—27). So stimmen inbezug auf deren Verbindung mit den Pravargyamaterialien die Taittirīyas und Vājasaneyin überein. Aber im Widerspruch mit dem zu Erwartenden geht bei jenen hinter den Marutnamen die Behandlung des Pravargya weiter fort. Sind jene also von den Taittirīyas in das Pravargyamaterial einbezogen? Und kann von hier aus gegen die eben entwickelte Auffassung des Sachverhalts in Vs. ein Bedenken erhoben werden?

Nähere Prüfung nun ergibt folgendes.

Die Mantras in Buch IV begleiten zunächst den ganzen Ritus des Pravargya von Anfang bis Ende; dann folgen die Expiationen für dabei vorkommende Unfälle und Ähnliches. Auch unabhängig vom Kommentar sind wir mit Hilfe von Āpastamba imstande, den Zusammenhang, in den jeder Mantra gehört, festzustellen. Die IV, 13 anhebenden Prāyaścitta werden der Folge des Textes entsprechend von Āpastamba Śr. XV, 17, 1 ff. behandelt; so bis

1) Prolegomena 294 ff.

IV, 20, worüber Āpastamba in XV, 17, 6—12 spricht. IV, 21 wird behandelt in Āp. XV, 18, 17 *dadhīgharman bhakṣayanti bhūr bhuvah sutar ity anuvākana*: also nicht mehr der eigentliche Pravargya, sondern der beim Mittagssavana ihm entsprechende Ritus des Dadhīgharma (vgl. Āpast. XIII, 4, 4; Caland-Henry, L'Agnistoma 283). Nun folgen die uns interessierenden Abschnitte IV, 22—27, zuerst zwei mit Aufzählung von Agnis *ghorās tanuvah*, dann zwei mit Marutnamen und zwei anderweitige. Wie nun Āpastamba nach der Reihenfolge des Mantratextes an diese Stelle kommt, bemerkt er (XV, 19, 1): *vyakhyāta ghorās tanva 'ranye 'nuvākyo gāṇa uttarau cānuvākau*. Er bezieht also diese sechs Abschnitte nicht auf den umgebenden Zusammenhang des Pravargya, sondern be ruft sich auf anderweitig Gesagtes: wie der Kommentar fraglos zutreffend erklärt, ist bei den Agninamen an Āpast. V, 15, 3. 4 gedacht (Ritual des Agnyādheya), bei den Marutnamen an XVII, 16, 16 (Agnicitī) und XVIII, 12, 12 (Rājasūya), bei den beiden übrigen Abschnitten an XVII, 17, 7 (wieder Agnicitī) und an XIV, 14, 1 (Caturhotritual)¹. Nach dieser abschweifenden Verweisung auf andere rituelle Gebiete kehrt Āpastamba dann zum Pravargya zurück und bespricht in XV, 19, 2 ff. diejenigen Prāyaścitta, deren Texte das Āraṇyaka in IV, 28 ff. gibt².

Der Hergang, der zu dieser abnormen Anordnung der Mantras und entsprechend der Darstellung Āpastambas geführt hat, scheint mir klar. Ursprünglich reichte im Āraṇyaka der Pravargya nur bis IV, 21: da wurde im letzten Abschnitt, hinter den Prāyaścitta, anhangsweise der Dadhīgharma behandelt, dieser dem Pravargya eng verwandte, in seinem Eintreten von dessen fakultativen Ein-

1) Der Charakter der Furchtbarkeit oder Unheimlichkeit, den wir nach dem bisher Entwickelten als für die Aufnahme in das Āraṇyaka entscheidend in diesen Texten von Taitt. Ar. IV, 22—27 erwarten müssen, wohnt ihnen allen in der Tat bei. Für die beiden Agniabschnitte besagt das schon das Schlagwort *ghorās tanuvah*; daneben stehende günstige Erscheinungsformen des Agni sind nicht im Āraṇyaka sondern bei Āpast. Śr. V, 15, 2 benannt, so daß wir hier wieder (vgl. oben S. 387 f.) das zusammengehörige Material sich je nach Furchtbarkeit oder Günstigkeit auf das Āraṇyaka und einen andern Text verteilen sehen. Von der Furchtbarkeit der im Āraṇyaka angeführten Marutnamen war schon oben die Rede. Es folgt im Ār. ein verderbenbringender Ritus gegen einen Feind; endlich die *vācāḥ brūrāṇi*.

2) Lehrreich ist hier auch die Vergleichung des in nur wenigen Hss. enthaltenen, offenbar nachträglich zugefügten Kapitels Bandhāsya Śraut. IX, 18. Wie inmitten der Darstellung des Pravargyarituals die Agninamen u. s. w. vollkommen in der Luft stehen und den Darsteller in Verlegenheit bringen, tritt da höchst deutlich hervor.

tritt abhängige Parallelritus. Damit war dieses rituelle Thema erledigt, und nun folgten ganz wie im weißen Yajurveda — teilweise (bei den Marutnamen) mit diesem übereinstimmend, teilweise divergierend — Geheimsprüche für andre Riten. Später verfiel man dann darauf das Prāyaścittakapitel noch weiter auszubauen, und so schloß man nun im Āraṇyaka, unbekümmert um die Störung der sachlichen Zusammengehörigkeit, an die letzterwähnten Sprüche weitere wieder auf den Pravargya bezügliche Prāyaścittasprüche an. In diesem Zustand fand Apastamba den Text vor und paßte seine Darstellung ihm an¹⁾. Das Taitt. Āraṇyaka also, weit entfernt davon die Struktur von Vs. XXXIX, wie sie oben dargestellt wurde, fraglich erscheinen zu lassen, bestätigt recht sichtbar die betreffenden Auffassungen²⁾.

Was endlich die Āraṇyakapartien des Sāmaveda anlangt, so unterrichtet uns die Struktur der Texte ohne weiteres über die Haupttatsachen.

Ich glaube bei einer früheren Gelegenheit gezeigt zu haben, daß der alten Zeit das Pūrvārcika (resp. die ihm zugehörigen Gānas), nicht aber das Uttarārcika, in erster Linie als der Text galt, der das vom Sāmanschüler zu erwerbende Wissen enthielt³⁾. In diesem alten, eigentlichen Sāmaveda sondert sich nun als Waldteil innerhalb der Textsammlung (*ārcika*) der letzte Prapāṭhaka ab, der auch als eigne Āraṇyakasaṃhitā betrachtet wird, unter den Melodiensammlungen (Gānas) aber das Āraṇyagāna, das dem Dorf-text Geyagāna gegenübersteht⁴⁾. Weiter ist dann als Waldtext natürlich die Upaniṣad aufzuführen⁵⁾. Gobhila gibt Anweisungen

1) Es müßte denn sein, daß auch bei Āpastamba dies Zurückkehren zum Pravargyathema auf sekundärer Erweiterung beruht: was ich hier nicht unter-
suche. — Die Brāhmanadargestellung des Pravargya im Taitt. Ār. V ermöglicht
leider keine Kontrolle, weil sie auf die Prāyaścitta überhaupt nicht eingeht.

2) Wie es scheint in stark verwischter Gestalt zeigt sich das Zusammen-
geraten der furchtbaren Marutnamen mit den Pravargyasprüchen noch Muṭṭ.
S. IV, 9, 17 (vgl. Mān. Śr. IV, 4, 43). Die mir erreichbaren Materialien genügen
nicht, die betreffende Stelle vollkommen ins Reine zu bringen. Aber die gewon-
nenen Resultate stehen wohl so fest, daß sie in keinem Fall von hier aus wan-
kend gemacht werden können.

3) Gött. gel. Anz. 1908, 718.

4) Näheres über das Verhältnis von Geyag. und Āraṇyagāna s. bei Burnell,
The Ārṣheya. XXXII f.; H. O., GGA. 1908, 725 ff. — Wie dann weiter, dem
Uttarārcika entsprechend, Ūhagāna und Ūhyagāna als Dorf- und Waldtext neben
einander stehen, verfolge ich hier nicht; vgl. s. a. O. 731 ff.

5) Ist diese mit Einschluß des Mantrabrahmana zu verstehen, das ja im
Rahmen des ganzen „Chāndogya-brāhmana“ oder auch „Upaniṣad-brāhmana“ mit

für das Studium dieser Texte. Neben dem Godānikavrata, das zum Studium der drei großen im Dorf vorzutragenden Parvan des Pūrvārcika befähigt, steht das Vratika-, Āditya-, Anupaniṣada- und Jyaiṣṭhasāmikavrata, ferner noch das Mahānāmika(vrata) (Gobh. III, 1, 28 ff.; 2, 1 ff. 54). Der Kommentar sagt *vratikavratam āraṇyakaśya śukriyavarjasya, ādityavratam śukriyāṇām, anupaniṣadavratam upaniṣadbrāhmaṇasya, jyaiṣṭhasāmikavratam ājyadohānām adhyayan-artham*. Die Richtigkeit dieser Angaben, an sich evident, wird bestätigt durch das Jaiminīyagr̥hyam (I, 16): *vrātike vrataparvādityavrātike śukriyāṇy anupaniṣada upaniṣadam śrāvayet*. Nur insofern bleibt eine Unklarheit übrig, als das Āraṇyagāna bei den Jaiminīyas in das Vrataparvan, Arkaparvan, Dvandvaparvan, Śukriyaparvan, Śākvaraparvan (= Mahānāmnyah) und Anupaniṣadam parva zerfällt¹⁾. Dem eben zitierten Wortlaut nach wäre nur das Vrataparvan, nicht aber das Arka- und Dvandvaparvan im Waldpensum einbegriffen: eine schon an sich undenkbare Vorstellung, die zudem durch die ausdrücklich bezeugte Zugehörigkeit dieser Parvan zum Ār. Gāna widerlegt wird. Es muß also im Jaim. Gr̥hya ungenaue Ausdrucksweise vorliegen, so daß *vrataparva* als die beiden folgenden, ihm wesentlich gleichartigen Parvan mitumfassend zu verstehen ist, wofern nicht für *vrataparvādityavrātike* zu lesen ist *vrataparvady ādityavrātike*. Am Ganzen des Sachverhalts kann in keinem Fall Zweifel sein: dem Waldstudium gehört — natürlich neben der entsprechenden Sammlung der Liedertexte — das Āraṇyagāna mit Einschluß der Mahānāmnyah etc. an, wobei einzelne Partien spezielle Observanzen seitens des Lernenden erfordern; sodann die Upaniṣad.

Fragen wir nach den besondern Eigenschaften, um derenwillen die Sāman des Ār. Gāna von den übrigen getrennt sind, so habe ich schon früher²⁾ bemerkt, daß die Waldsāmans im Ganzen länger sind, stärker überhäuft mit Zutaten zauberhaften Sinnes, als die gewöhnlichen Sāman. Ich gebe einige Beispiele, die mir charakteristisch scheinen.

der eigentlichen Upaniṣad zusammengeschlossen war (OGA. 1906, 734 A. 1 und die Anführungen dort)? Seiner wirklichen Natur nach und dem praktischen Bedürfnis entsprechend hat das M. Br. mit dem Waldstudium offenbar nichts zu schaffen. Sollte es diesem doch überwiesen worden sein, so wäre das ein rein zufälliger Vorgang, hervorgerufen eben durch den Zusammenhang mit der Upaniṣad.

1) Caland, Die Jaiminīya-Samhitā 23 ff.; vgl. The Jaiminīya Text of the Arsheyabrāhmaṇa, ed. by A. C. Burnell, 23 ff.

2) Gött. Gel. Anz. 1906, 723.

Zwei Waldsāmans werden als die beiden *yamavrata*- bezeichnet (Ar. Gana IV, 1, 13, 14). Text des ersten ist der erste Vers des Rgveda. Hinter jedem Pāda aber, und dann noch einmal am Schluß des Ganzen, ist das Sätzchen eingefügt *deveṣu nidhimān aham*. Text des zweiten ist der überhaupt als Sāmantext besonders beliebte Vers Rv. VII, 27, 1; mehrfach sind die Worte *vak* und *ayuh* eingefügt und am Schluß das (auch anderwärts in gleicher Stellung begegnende) Gebet *ayur dha asmaḥhyam varco dha devebhyah*. So scheint bei diesen beiden Sāman die durch die Benennung *yamavrata*- angezeigte Beziehung auf Tod und Jenseits im ersten Sāman — abgesehen etwa von Symbolismen der musikalischen Konfiguration, die sich meiner Beurteilung entziehen — durch das eingefügte Gebet um einen Schatz (guter Werke) im Jenseits¹⁾ hergestellt zu sein, während der eigentliche Text indifferenten Inhalt hat; im zweiten Sāman, wo der Text vielleicht die Gefahr des Todes in der Schlacht andeutet, spricht der Schlußzusatz und das zwischengefügte *ayuh* den Wunsch aus, von Yama verschont zu bleiben.

Derselbe Liedtext, auf Indra als den Herrn der Schlachten deutend, ist im *indrasya saṃjayam* (Ar. G. IV, 2, 11) erweitert durch die oft wiederholten Sätze *viśvā dhanāni saṃjitya vṛtraha bhūrya-sutiḥ* (cf. Rv. VIII, 93, 18) *urughoṣam cakre lokam, vṛtram ebhyo lokabhyo nunudanaḥ*²⁾; zum Schluß noch *vṛtram jaghanvān apa tad vavāra* (cf. Rv. I, 32, 11) *yat tamah*³⁾. Offenbar soll Indras siegbringende Kraft so in verstärktem Maß dem Verehrer dienstbar gemacht werden.

Bei den Sāman Ar. G. IV, 2, 13—15 (*prajāpates trayastriṃśat-sammitam, catustriṃśatsammitam* [wieder mit dem Text Rv. VII, 27, 1], *Janadagner vratam*, s. weiter noch V, 1, 4) finden sich die Schlußworte *e vratam e suvar* (oder *suvasuvar*) *e śakunah*. Zur Deutung scheint mir die Erinnerung daran zu führen, daß man gern liturgische Figuren in Form eines Vogels konstruierte, der für den Opferer — oder auch in dessen Gestalt der Opferer selbst — zur Lichtwelt auffliegen sollte; das bedeutendste aller „*vrata*“, das Mahāvratam, beruht eben auf dieser Vorstellung⁴⁾. Zu einem solchen Vogel konnte man dann den oft begegnenden Spruch sprechen *suparṇo 'si garutmān, divam gaccha suvah pata*. Daß in

1) Das *nidhimān* wird sich doch wohl auf den *śevadhī*- beziehen, von dem Tañt. Br. III, 10, 11, 2 f. die Rede ist (s. meine „Lehre der Upanisaden“ 30).

2) Dies Beispiele der Vermischung von Metrischem und Unmetrischem wie im Eingang der Mahānāmāverse, vgl. oben S. 379 A. 1.

3) Vgl. Keith, Aitareya Brāhmya, Introd. 29.

dieser Richtung der Sinn der erwähnten Schlußworte der in Rede stehenden Sāman und damit dieser Sāman selbst zu suchen ist, wird durch die im Verlaufe des dritten Sāman mehrfach wiederholten Sätze bestätigt: *jyotiṣ pata sva(h) patantarikṣam prthivīm pañca pradiśa ṛṣin decān varṇam*, sowie durch Pañc. Br. V, 3, 5 *vrataṃ iti nidhanam bhavati mahāvrataśyaiva tad rapam kriyate, svar iti bhavati svargasya lokasya samaṣṭyai, śakuna iti bhavati śakuna iva vai yajamāno vayo bhūtvā svargam lokam eti*¹⁾.

Was die einzelnen Gruppen innerhalb der Sammlung der Waldsāman anlangt, so bin ich inbezug auf den Unterschied von *arka-* und *vrata-* kaum weiter gekommen als in GGA. 1908, 726. Liegt bei den *vrata-* stärkere Betonung der Beziehung zu bestimmten Observanzen vor, deren Beobachtung durch kürzere oder längere Zeit den Ausüßer in einen Zauberszustand versetzen mochte, welcher dann im Vortrag des Sāman kulminierte²⁾? Daß Zaubermotive hier besonders stark waren, scheint mir darin zum Ausdruck zu kommen, daß im Großen und Ganzen die Zutaten zauberischer Schlagworte zum Grundtext hier, wenn ich mich nicht täusche, noch reichlicher sind als bei den *arka-*, und ferner darin, daß unter den *vrata-* mit besonderer Häufigkeit Sāman auftreten, denen als Text überhaupt kein eigentlicher Vedenvers unterliegt, sondern allein zauberformelartige Wendungen³⁾. Eine vollkommen scharfe Grenzlinie zwischen beiden Kategorien kann ich doch nicht erkennen⁴⁾.

Etwas bestimmter läßt sich über die Kategorie der *śukriya-*sprechen, die mit dem *ādityavrata-* verbunden sind (oben S. 393)⁵⁾.

1) Vgl. auch die Bemerkung im *Ārṣeya Br.* (p. 75 Burnell) zu einem Sāman: *etai sāma suparṇa ity ācakṣate*.

2) Wie häufig sich bestimmte Observanzen mit bestimmten Sāman verbanden, zeigt das *Sāmavidhāna*.

3) Dem *Arkaparvan* gehören, wie hier gelegentlich bemerkt werden möge, die „*Āyadoha*“-sāman an, deren Studium mit einem eignen *Vrata*, dem *Ṛjastha-sāmikavrata* verbunden ist (Gobh. III, 1, 28 mit Komm.; Text der Sāman: *Ar. Gāna I, 2, 16 ff.*). Wer diese Sāman vorträgt, ruft dadurch Gefahr vonseiten des *Agni Valāvānara* auf die Geschöpfe herab, sofern er nicht durch ein in der Nähe befindliches Feuer die Gefahr beschwichtigt (Pañc. Br. XXI, 2, 9; meine Rel. des Veda 340).

4) Beachtung verdient, daß von den unter den Sāmannamen des *Ārṣyaka* so häufigen Bezeichnungen *arka-* und *vrata-* im Dorsteil die erste ganz selten, die zweite gar nicht vorkommt: ein Hinweis darauf, daß irgendeine spezielle Bedeutung mit diesen Bezeichnungen verknüpft gewesen sein wird.

5) Nur ein Teil der *Sāmavedins* teilte diesen Texten eine besondere, ein eignes *vrata-* erfordernde Stellung zu (Gobh. III, 1, 30; SBE. XXX, 71 A.).

Für die Jaiminīyas ist der Bestand des Śukriyaparvan bei Caland, Jaim. Samhitā 28¹⁾, verzeichnet. Dort begegnen zuerst Texte, die bei den Kauthumas mitten im Vrataparvan stehen (Ār. G. III, 2, 9—25; ed. Bihl. Ind. vol. II p. 273—281); Refrains wie *gharmo jyotiḥ, tejo gharmah* u. dgl. nähern sie doch dem Charakter des folgenden an. Dies nun entspricht im Kauthumatext dem letzten (6^{ten}) Prapāthaka des dortigen Vrataparvan (von p. 504 der Ausgabe an; dazu auch das. p. 335—365). Für diese Sāman ist charakteristisch das beständige Auftreten von Refrains oder Schlagworten wie *bhrajā, abhrajit, abhraj, abhrajī jyotiḥ abhrajit, śukrā, gharmo jyotiḥ, adidyudā gharmo arūcat, gharmo marudbhīr bhuvanēsu cakradat* u. dgl. mehr, womit aus den zugehörigen Verstexten selbst *vibhraj brhat* (Rv. X, 170, 1), *bhrajantah* (Rv. I, 50, 3), überhaupt das Auftreten der Texte Rv. X, 189 und I, 50 im Einklang steht. Die besondere mystische oder magische Eigenschaft dieser Sāman liegt deutlichermaßen in derselben Richtung, die dem Pravargyaritus zukommt²⁾. Dazu stimmt das mehrfach begegnende *gharmah* in den Ausschmückungen dieser Sāman; ebenso der Gebrauch des stehenden Schlagworts *śuc-* im Pravargyaritual, die Benennung der yajurvedischen Pravargyatexte und des mit ihrem Studium verbundenen *eratam* als *śukriyavedaribhāgaḥ, śukriyavratam* (vgl. zu dem hier Gesagten Taitt. Ār. V, 10, 1). Wir treffen also unter den Waldtexten des Sāmaveda auf ein genaues Gegenstück, hinsichtlich des Zaubergehalts, zu dem — abgesehen von der Upaniṣad — bedeutendsten Waldtext des Yajurveda: hier wie dort ist es die spezielle Richtung des Zaubers auf Sonne und Glut, welche die Aussonderung der betreffenden Abschnitte aus dem gewöhnlichen Lehrpensum bewirkt hat³⁾. —

1) Vgl. auch Burnell, The Jaim. Text of the Āraṇyaka, 29.

2) Vgl. meine Religion des Veda 448 ff. — Man sehe auch, wie im Zusammenhang mit der Darstellung des Pravargya und des zugehörigen *erata-* im Taitt. Ār. V, 8, 13 davon berichtet wird, wie die Götter *vibhrajī saurya brahma sannyadadhata. yat kiṃ ca śinākṛtyan tad stenniva eratadagopayāt, tasmād etad eratam cāryaṃ tejaso gopithāya. tasmād etāni yajūṃśi vibhrajāḥ sauryasyety āhuḥ*.

3) Hier läßt sich nicht an der Frage vorbeigehen, wie zu diesen ihren Namen mit begreiflichem Recht tragenden *śukriya*-Texten und *śukriyavrata-* des Sv. und Yv. das *śukriyavrata-* des Rv. sich verhält, das es einfach mit dem Studium der gewöhnlichen Samhitā zu tun hat (Śākh. G. II, 11, 13; Ind. Stud. XV, 139), also in keiner Beziehung zur speziellen *śukriya*-Vorstellung zu stehen scheint. Die Annahme, daß es sich bei diesem *erata-* ursprünglich vielmehr um das Pravargyaritual von seiner yjvedischen Seite her gehandelt habe, stößt auf Schwierigkeiten.

Blicken wir zurück, so bemerken wir, daß die *Āraṇyakatexte* verschiedenste literarische Formen zeigen. Bald haben sie *Samhitā*-, bald *Brāhmana*-, bald *Sūtracharakter*: welche Bestandteile, im einen und im andern Veda nicht immer dieselben Riten betreffend, je nach den einzelnen Schulen hier von einander getrennt als Anhänge jedesmal an das entsprechende Pensum des Dorfstudiums, drot zum Ganzen eines *Āraṇyakakorpus* vereinigt überliefert werden. In der Weise also, wie von einem *Brāhmana*- oder *Sūtra*-zeitalter, läßt sich von einem *Āraṇyaka*zeitalter nicht sprechen. An sich ist nach Ausweis der Völkerkunde der Gebrauch, besonders heiligen oder gefährlichen Lernstoff in Wald und Einsamkeit zu verweisen, offenbar uralt. In den Umgebungen zwar, wo die *Rksamhitā* entstand, wurde solche Verweisung wenig geübt; andernfalls wäre außer den *Mahānāmīversen*¹⁾ wohl noch manches andre *Sūkta*, dessen Inhalt ganz dazu qualifiziert war, davon betroffen. Da der *Pravargyaritus* und ebenso der Gebrauch von *Yajus*formeln in die *ṛgvedische* Zeit zurückgeht, ist es sehr wahrscheinlich, daß schon damals die *Yajus* des *Pravargya* — natürlich nicht in der uns vorliegenden Fassung, sondern in wesentlich älterer — in *Āraṇyakaweise* überliefert worden sind. Zu ihrer vollen Blüte aber gelangte die liturgische Geheimniskrämerei der *Āraṇyakas* offenbar erst später. Da entstanden die großen Massen mystischer *Sāman*, von denen viele den Stempel verhältnismäßig junger Her-

rigkeiten: die Struktur der Texte scheint Geheimcharakter dieses Rituals auszuschließen. Ich glaube, daß das *ṛgvedische* *śukriyavrata* seinen Namen eben nur rein äußerlich den andern Veden entlehnt hat; die *Ṛgvedins* wollten hinsichtlich des Besitzes eines solchen *vrata* hinter ihren Kollegen vom *Yajur*- und *Sāmaveda* nicht zurückgehen. — Auf die Verhältnisse des *Atharvaveda* hier einzugehen, fühle ich mich für jetzt nicht imstande. Daß es auch dort eine Anzahl spezieller *vrata* gab, zeigt *Ath. Pariśiṣṭa* XLIX, 4, 11. Beispielsweise erscheint da das *myḡāvrata*, das sich in den von Bloomfield zu Kauś. S. 57, 32 beigebrachten Angaben hinter einem *myḡāvrata* versteckt; vgl. Whitney und Lanman zu *Av.* IV, 23. Wie weit aber alle diese *vrata*-*Āraṇyakanatur* hatten (vgl. das angeführte *Pariśiṣṭa* 4, 3), bleibt die Frage.

1) Sollen wir auch diese Ausnahme fortschaffen, indem wir annehmen, daß die *Mahānāmīs* erst nach der *Ṛgvedazeit* durch die Einfügung der Zusätze (s. oben S. 376 ff.) ihren *Āraṇyakacharakter* erhalten, vorher aber der gewöhnlichen *Samhitā* zugehört hätten? Die feste und alte Struktur der *Samhitā* macht das m. E. unwahrscheinlich. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich dem Satz von Keith (*Ait. Ār. Intr.* 23) widersprechen: „It will hardly be doubted that Books I—III (des *Ait. Ār.*) are decidedly older than Books IV, V“. Buch IV besteht aus den *Mahānāmīs*. Für diese, einschließlich der *puruṣa*-Formeln, besitzen wir die Gewähr eines Alters, das mit jenem Satz im Widerspruch steht.

kunft deutlich an sich tragen. Keith schreibt (Ait. Ār. Intr. 15): „The Āraṇyaka seems originally to have existed to give secret explanations of the ritual, and to have presupposed that the ritual was still in use and was known“. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist unstreitig richtig. Was die erste anlangt, so scheint mir das Ursprüngliche und die Hauptsache nicht gewesen zu sein, geheime Erklärungen zu den Riten, sondern deren geheime Texte selbst zu überliefern, an die sich dann allerdings weiter ebenso geheim gehaltene Erklärungen anschließen konnten¹⁾. Der Geheimcharakter der betreffenden Doktrin gibt sich in den anderweitigen, nicht geheimen Brāhmaṇatexten deutlich darin zu erkennen, daß man, von dem Vorhandensein jener wissend, sie doch von näherer Erörterung im Zusammenhang der übrigen Darstellung ausschloß²⁾. Für solche Erörterung war eben die Stelle vielmehr in jenen Separattexten von Brāhmaṇa- und dann von Sūtracharakter wie Ait. Ār. I und V gegeben, in bezug auf welche es auch nach den dankenswerten Bemerkungen von Keith³⁾ noch eingehender wird untersucht werden müssen, ob sie von vorn herein als ein — nur eben seitab gestellter — Bestandteil des ganzen Brāhmaṇas bz. Sūtras oder in größerer oder geringerer Unabhängigkeit von diesen entstanden sind. —

Und nun haben sich, mindestens der Hauptsache nach offenbar noch vor der Sūtrazeit, zu diesen durchweg rituellen Geheimtexten — und zwar überwiegend⁴⁾ zu ihren in Brāhmaṇaform verfaßten Bestandteilen⁵⁾ — die Upaniṣaden gestellt.

1) Wenn der ṛgvedische Schüler den Lernstoff des Mahāvratā vortrug, bedeutete das an sich nur den Vortrag der betreffenden Lieder und Verse, nicht der brāhmaṇaartigen Erklärungen von Ait. Ār. I, die eben als Lernpensum eigener Spezialisten anzusehen sind. Vgl. meine Prolegomena 292 f. — Auffallend ist, daß in TB. III, 12 die brāhmaṇaartige Behandlung des Cāturohita-Ritus außerhalb des Āraṇyakateils gegeben wird, während die Mantras in TĀ. III stehen.

2) Ausnahme: s. die vorige Anmerkung. — Keith a. a. O. 16 sagt: „It is not now possible to decide exactly why the Aitareya Br. does not deal with the Mahāvratā rite“. Die Antwort auf die Frage scheint mir in dem hier Gesagten zu liegen.

3) A. a. O. 16, 19 f.; JRAS. 1907, 410 ff.; 1908, 365. Siehe auch Friedländer, Der Mahāvratā-Abschnitt 7.

4) Eine Upaniṣad in Samhitāgestalt ist bekanntlich die Iśā Up. = Ya. XI.

5) So erklärt Śāyana (Aufrichts Ausgabe des Ait. Br. p. III; vgl. Keith Ait. Ār. introd. 16), daß Mahidāsa Aitareya das Brāhmaṇa und darauf (*tata urdhvam*) das *āraṇyakaśratārūpaṃ brāhmaṇam* verfaßt habe, welches letztere dann von S. als die ersten drei Adhyāyas, d. h. eben die in Brāhmaṇastil verfaßten Partien,

Auch sie¹⁾ haben im losen Gefüge der *Āraṇyakas* Platz gefunden.

Da erscheinen zunächst, bald unmittelbar neben den Upaniṣaden im engeren Sinn stehend, bald diesen selbst zugerechnet²⁾, Abschnitte mystischen Inhalts, welche allgemeinere rituelle Themen behandeln: die mystische Verehrung des *Sāman* im Ganzen, die mystischen Beziehungen, welche phonetischen Eigentümlichkeiten des Liturgievortrags in ihrer auf das Universum zielenden Bedeutung beiwohnen, u. dgl. mehr. Sodann aber vor allem jene in der Idee des Allwesens gipfelnden Spekulationen, die den Hauptinhalt der Upaniṣaden bilden.

Das entscheidende Motiv für die Angliederung dieser Texte an die rituellen Partien der *Āraṇyakas*, das Band, das sie mit jenen vereinigte, lag offenbar in der Vorstellung höchsten Wertes, des Geheimnisses, das um solchen nur den Wenigsten zugänglichen Wert gelagert ist, des Entnommenseins aus alltäglichem Dasein und Treiben. Es trifft auf das genaueste mit den Satzungen über die Weiterüberlieferung der geheimen Litaneien der *Āraṇyakas* zusammen, wenn eine Upaniṣad inbezug auf eine ihrer Lehren sagt, man solle sie nur dem ältesten Sohn oder einem Lieblingsschüler mitteilen. Bäte jemand dafür — so fügt sie hinzu — auch die Erde mit all ihrem Reichtum: man soll wissen, daß diese Lehre mehr wert ist (Chānd. Up. III, 11). Jene alten Tabusatzungen, die um *Pravargya* und *Mahānāmni*verse gelagert sind, haben hier eine innerlichere, fortgeschritteneren Zeit entsprechende Gestalt angenommen³⁾. Aber ein gewisser Zusammenhang zwischen Altem und Neuem tritt doch hervor; er ist es eben, der sich in der Vereinigung aller dieser Elemente im Rahmen der „*Āraṇyakas*“ kundgibt.

des *Āraṇyaka* umfassend definiert wird. Die Ait. Upaniṣad ist dabei einbegriffen. — Beiläufig bemerkt, man beachte, daß jene Äußerung *Sāyana*s als *āraṇyaka-
craturāpam brāhmaṇam* keineswegs, wie es Keith a. a. O. 15 offenbar versteht, das *Āraṇyaka* im allgemeinen definiert, sondern ausdrücklich eben nur dessen *brāhmaṇa*-förmige Teile.

1) Ich spreche hier natürlich nur von den älteren, den Grundbestandteilen der Upaniṣadenliteratur.

2) Wenn z. B. im Ait. Ār. die hierhergehörigen „*Saṃhitā*“-spekulationen (Ait. Ār. III) neben der gewöhnlich so genannten Upaniṣad (II, 4—6) stehen, so beachte man doch gleich den Eingang des erstgenannten Abschnitts *āthātāḥ saṃhitāyā upaniṣat*. Wie die Vorstellung der „Verehrung“ (*upaniṣad*-) diese Texte mit den „Upaniṣaden“ zusammenschließt, habe ich eingehender in meiner „Lehre der Upaniṣaden“ 155 ff. aus einander gesetzt.

3) Diese Verinnerlichung setzt sich dann weiter fort; ich verweise auf das, was Deussen, Allg. Gesch. der Philos. I, 2, 67, beibringt.

Und wie nun immer entschiedener aus den Spekulationen der Upaniṣaden sich die Lebensformen der Waldeinsiedler und wandernden Asketen entwickeln, ist es begreiflich, daß hier und da — es scheint doch, erst in ziemlich später Zeit — sich eine gewisse Verbindung zwischen diesem Asketentum und den Waldtexten einstellt. Einerseits mochte das „Wald“motiv die Brücke zwischen beiden bilden, andererseits sind es ja die Upaniṣaden, welche die leitenden Motive des Einsiedlertums vortragen: und von den Upaniṣaden zu den sie in sich enthaltenden Āraṇyaka ist der Schritt nicht allzu weit. Zwar ist es mißverständlich, Zusammenhang zwischen Āraṇyaka und Waldeinsiedlertum aus jener Äußerung Śaṅkara herauszulesen, der in seinen Bemerkungen über Mahidāsa Aitareya vom Aitareya Āraṇyaka (I—III) als dem *āraṇyakavratavratapam brahmanam* spricht¹⁾. Das *āraṇyakavratam*, von dem hier die Rede ist, ist klarermaßen das *vrata*- in dem Sinn, wie dies Wort so unendlich häufig in dem auf die Āraṇyakas bezüglichen Vorstellungskreis gebraucht wird: die zum Studienpensum des Āraṇyaka gehörige Observanz, nicht aber ein auf Waldeinsiedlerleben bezügliches Gelübde²⁾. Triftiger ist eine Äußerung der (allem Anschein nach ziemlich jungen) Aruṇeya Upaniṣad (2), wo dem wandernden Asketen — nicht eigentlich dem Waldeinsiedler — vorgeschrieben wird, von allen Veden „das Āraṇyaka herzusagen, die Upaniṣad herzusagen“. Man sieht, auch hier wird immer noch nicht gelehrt, daß das Āraṇyaka dazu da ist, von den Asketen studiert zu werden, sondern — was doch etwas wesentlich anderes ist — daß die Asketen das Āraṇyaka studieren sollen. Aber schließlich ist dann auch jene andre Ansicht zur Geltung gekommen. Rājendralāla Mitra³⁾ bezeugt für die Neuzeit den Glauben, daß einem Gṛhastha die Beschäftigung mit Āraṇyakas Unglück bringe. Als er selbst das Taittirīya Āraṇyaka herausgab, habe man Unfälle, die ihn trafen, als Folgen dieser Verfehlung

1) S. oben S. 398 Anm. 5; vgl. Keith, Ait. Ar. Introd. 15. Die von K. angenommene Verschiedenheit der Deutungen von Āraṇyaka bei Śaṅkara fällt infolge des hier Bemerkten fort.

2) Winternitz, Gesch. der ind. Lit. I, 202 A. 1 findet einen Hinweis auf die Vanaprasthas als die mit den Ar. Beschäftigten in einer Äußerung Rāmānujas (SBE. XLVIII, 645), der die Behandlung von Opferzeremonien wie dem Pravargya in den āraṇyakahaften mit den Upaniṣaden verbundenen Texten damit erklärt, daß jene im Walde studiert werden mußten. Aber dies Studium im Walde hatte doch, wie gezeigt worden ist, mit Waldeinsiedlertum nicht das mindeste zu schaffen.

3) Einleitung seiner Ausgabe des Ait. Ar. 19.

angesehen. Daß dieser Glaube mit dem ursprünglichen Wesen der *Āraṇyakas* nichts zu tun hat, wird durch die obigen Ausführungen klar geworden sein.

Nachtrag zu S. 180 ff.

In meiner Behandlung von *dhāman-* bedaure ich die Bemerkungen Hillebrandts (Lieder des Rv. 66 A. 1), auf welche dieser mich jetzt freundlichst hinweist, übersehen zu haben. Nach ihm bedeutet *dhāman-* 1. Stätte, Sitz; 2. was diese Stätten, Wohnsitze enthalten, also Ansiedler, Einwohner, Schar. Zur kurzen Begründung meiner Bedenken gehe ich aus von X, 48, 11 *adityānām vāsānām rudrīyānām . . . devānām nā mināmi dhāma*. Hier soll *dh°* lediglich *gaṇā-* bedeuten; *gaṇām devānām* IV, 35, 3 wird verglichen. Wäre dann nicht zunächst mit Wahrscheinlichkeit stärkeres Hervortreten der Beziehung von *dh°* auf den *gaṇā-* *καὶ ἐξοχῆν*, den der Maruts zu erwarten, als an wenigen Stellen wie z. B. I, 87, 6 erscheint? — vielmehr eine Anzahl von Stellen etwa derart: wir rufen, wir besingen das *dhāman-* der Maruts? Überhaupt wird man das Gesamtbild der *gaṇa-*Belege und der *dhāman-*Belege wesentlich verschieden finden. Verläuft nun hier also die Linie nicht, wie sie bei H.s Auffassung verlaufen sollte, so verläuft sie dafür, meine ich, in der Tat mit ausgesprochener Entschiedenheit in einer andern Richtung, die von H. gezogene Linie durchkrenzend. Der obigen Stelle, wo das von *nā mināmi* abhängige *dhāma* gleich *gaṇām* sein soll, steht eine Anzahl genau gleichartig aussehender Stellen zur Seite, an denen *dhāma* ebenfalls von *nā mi-* (bz. *nā prā mi-*) abhängt, von einem *gaṇā-* aber nicht die Rede sein kann. Indra, Mitra-Varuṇa, das *ṛtā-* sind es hier, um deren *dh°* es sich handelt (s. die Stellen bei Hillebrandt; hinzuzufügen I, 123, 9). An einer solchen Stelle, X, 89, 8 *prā yē mitrāsya varuṇasya dhāma . . . minānti* will nun H. das *dh°* verstehen als „die Wohnstätten mit den Mitra-Var. treuen Leuten“. Dürfen wir die evident homogene Gruppe der Belege in dieser Weise aus einander reißen, daß einmal *dh°* die Schar der Götter selbst ist, das andermal die Wohnstätte mit ihren frommen Verehrern? Gegen „Wohnstätte“ habe ich schon oben S. 190 A. 1 mein Bedenken zu begründen versucht; ich glaube in der Tat, daß die *sūdas-*Belege im Ganzen¹⁾ den *dhāman-*Stellen nicht ähnlicher sind, als die *gaṇā-*

1) S. allerdings das oben S. 190 Bemerkte.

Belege¹⁾. Wohl aber tritt eine sehr starke, Berücksichtigung verlangende Ähnlichkeit, gerade hinsichtlich der Stellen mit *nā mī-*, zwischen *dhāman-* und *vratā-* hervor. Dem oben erwähnten *devānām nā mināmi dhāma* X, 48, 11 steht zur Seite *nā tā minanti māyino nā dhīrā vratā devānām* III, 56, 1; *tē devānām nā minanti vratāni* VII, 76, 5; *yād vo vayām pramindāma vratāni . . . devaḥ* X, 2, 4. Ebenso den Stellen über Verletzung (*mī-*) von Mitra-Varuṇas *dhāman-* parallel: *yāc cid dhi te . . . prā deva varuṇa vratām minimāsi* I, 25, 1; *nā vām . . . ā minanti vratāni mitravaruṇā* V, 69, 4: wo denn auch das, wie mir scheint, unzertrennliche Nebeneinanderstehen der Stellen über Verletzung der *vratā-* der Götter und der *vratā-* Mitra-Varuṇas eine neue Bestätigung dafür gibt, daß, wo Verletzungen des *dhāman-* der Götter und des *dhāman-* von Mitra-Varuṇa erwähnt werden, *dhāman-* immer in gleicher Weise zu verstehen ist. Man beachte nun weiter noch, um die ungefähre Gleichwertigkeit von *dhāman-* (genauer: der in diesem Zusammenhang zur Erscheinung kommenden Seite der *dhāman-*-Vorstellung) mit *vratā-* zu würdigen, die Vergleichbarkeit von *ānu dhāma* und *ānu vratām*, von *sacante varuṇasya dhāma* I, 123, 8 mit *vratām . . . sacanta* VII, 5, 4 und ähnlich I, 84, 12; 101, 3; V, 67, 3; VIII, 25, 17; IX, 82, 5; X, 57, 6; weiter auch Śatap. Br. IV, 3, 5, 20 (oben S. 186 A. 3) *ādityebhyaḥ . . . priyebhyaḥ priyadhāmabhyaḥ priyavratebhyaḥ*. Nach dem allen scheint mir, daß nicht *gaṇā-* oder *sādas-*, sondern eben *vratā-* das Schlagwort ist, das anzeigt, die Verletzung welcher den Göttern oder speziell Mitra-Varuṇa gehörigen Wesenheit jene *dhāman-*-Stellen betreffen²⁾: wo dann selbstverständlich weiter auch solche die *vratā-*-Vorstellung latent enthaltende Belege heranziehbar sind wie *yāthā vāsanti devās tāthēd asat, tād eṣāṃ nākir ā minat* VIII, 28, 4. In dieselbe Richtung weist uns auch *yād vām mitravaruṇā . . . priyā dhāma yuvādhītā minānti* VI, 67, 9: da sehen wir, daß das *dhāman-* des Gottes, um

1) Wenn sich H. da u. a. auf *dh°* als abhängig von *d-eis-* beruft, so sei bemerkt, daß in Abhängigkeit von diesem Verb beispielsweise auch *ṛidm* IV, 23, 9; *vīcā rūpāni* IX, 25, 4 etc. steht.

2) Hill. lehnt die Gleichsetzung (natürlich verstehe ich diese nur annäherungsweise) von *dhāman-* und *vratā-* mit der Bemerkung ab, es seien vielmehr (zur Vergleichung mit den Äußerungen über Verletzung der *dhāman-*-) Stellen wie I, 124, 3 *nā diṣo mināti* heranzuziehen. Dieser Heranziehung stimme ich an sich zu. Nur mache ich darauf aufmerksam, daß es sich um die *dīśaḥ prādīśāḥ* III, 30, 12 (vgl. I, 183, 5; auch VIII, 93, 11) handelt: so spielt in die Vorstellung von *dī-* eine Nuance von Gebot, man kann sagen dem *vratā-* sich annähernd hinein.

dessen Verletzung es sich handelt, sein *dhā* insofern ist, als es von ihm *hitā* ist. Womit die Vorstellung des *dhāman*- an den für das vedische Bewußtsein offenbar höchst lebendigen (oben S. 181) Zusammenhang des Worts mit der Vorstellung des Setzens (*dhā*-) angeschlossen ist: um zu erfahren, was Varuṇas *dhāman*- ist, werden wir also zu fragen haben, was Varuṇa „*adadhāt*“. Wie sich da nun die im Vorstehenden besprochene eine Seite des *dhāman*-, die in der Richtung von *vratā*- liegende, mit den andern Seiten derselben Vorstellung zusammen ordnet, erörtere ich nach dem S. 180 ff. Dargelegten hier nicht von neuem.

Kleine Mitteilungen aus dem Septuaginta-Unternehmen.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von E. Littmann in der Sitzung vom 23. Oktober 1915.

I. Palimpsest-Fragmente des Sirach und Ioh aus Jerusalem. Nach der Entzifferung von Martin Flashar †.

Nachdem mir im Herbst 1913 mein langjähriger Freund Herr Lic. Dr. Hugo Duensing, Pastor in Dassensen bei Markoldendorf (Hannover), zu meiner Freude versprochen hatte, bei einer Studienreise nach Jerusalem, die er zu Anfang des Jahres 1914 antreten wollte, für das Septuaginta-Unternehmen die lange ersehnten Photographien der dortigen LXX-Hss. (mit Ausschluß der Psalterien) zu besorgen, kam ganz unvermutet von Herrn Lic. Dr. Martin Flashar, Pastor in Dechtow bei Betzin-Carweese (Brandenburg) ein vom 28. 10. 1913 datierter Brief, in welchem er mir schrieb: „Ich mache im Januar nächsten Jahres eine Orientreise, und möchte gern in erster Linie Septuagintastudien treiben, möglichst auch in Jerusalem. . . . Dürfte ich Sie um einen Wink bitten, ob und welche Arbeiten und Kollationen im Rahmen des Septuaginta-Unternehmens möglich und wünschenswert sind.“

Diese Bitte habe ich mit der größten Freude erfüllt; bot sich doch hier durch eine besonders glückliche Fügung dank dem edlen und uneigennützigen Eifer eines mir bis dahin persönlich Unbekannten eine Gelegenheit, das, was mir durch Duensing's Versprechen schon in Aussicht stand, noch zu vervollständigen. Denn außer den Hss., die man auf photographischem Wege kopieren konnte, gab es in Jerusalem noch Palimpsest-Fragmente des Sirach

und Iob, welchen auf diese Weise nicht beizukommen war. Beide waren allerdings schon durch Veröffentlichungen von J. Rendel Harris und Eugène Tisserant bekannt, aber beide unvollständig. So schlug ich Flashar vor, diese Palimpseste, vor allem die Sirach-Fragmente, zum Gegenstand seines Studiums zu wählen. Zugleich bat ich Duensing, der seit langem in der Kunst des Lesens von Palimpsesten geübt war, Flashar in diese Kunst, der er, wie ich mit Recht annahm, bis dahin ferne stand, an Ort und Stelle praktisch einzuführen und ihm speziell bei der Entzifferung der Sirach-Fragmente hilfreich zur Hand zu gehen. Flashar und Duensing gingen sofort auf meine Vorschläge ein und haben sich dann mit großem Eifer der Arbeit gewidmet. Sie trafen sich im Februar 1914 in Jerusalem, machten am 8. Februar gemeinsam einen Besuch bei dem griechischen Patriarchen Damianos und erhielten, unterstützt durch die liebenswürdige und energische Befürwortung des Herrn Generalkonsuls Schmidt, die Erlaubnis zum Lesen und Photographieren aller gewünschten Hss. Nun las Duensing mit Flashar die ersten Zeilen des Sirach-Palimpsestes und zeigte ihm, wie man unlesbare Stellen durch vorsichtige Behandlung mit Schwefelammonium wieder lesbar machen kann. Sodann nahm Flashar die Arbeit auf und führte sie im wesentlichen selbständig weiter, indem er nur bei besonders schwierigen Stellen Duensings Hilfe in Anspruch nahm. So entzifferte er zunächst den Sirach-Palimpsest und verbesserte und ergänzte dabei die Ausgabe von J. Rendel Harris ganz bedeutend (s. unten S. 407). Sodann machte er sich an die von Eug. Tisserant noch nicht gelesenen Blätter des Iob-Palimpsestes. Bei diesen aber mehrten sich die schon beim Sirach-Palimpseste oft nicht geringen Schwierigkeiten in einer Weise, daß die Lesung dieser Handschrift „zu einer fast hoffnungslosen Arbeit“ wurde. Flashar selbst berichtet darüber: „Von der Schrift war vielfach kaum eine Spur zu sehen. Ich war infolgedessen fast ausschließlich darauf angewiesen, mit Schwefelammonium zu arbeiten. Aber auch das versagt an vielen Stellen, nämlich wenn die jüngere Schrift genau über der alten liegt. Es ist außerdem ein so zeitraubendes Verfahren, daß man stundenlang an einer einzigen Zeile sitzt“. Überdies mußte Flashar bei der Mehrzahl der Blätter erst den Inhalt feststellen, und schon das war mit ziemlichen Schwierigkeiten verbunden. Denn er mußte, nachdem er einzelne Wörter entziffert hatte, diese mit Hilfe der Konkordanz im Bibeltexte aufzufinden versuchen; hierfür aber stand ihm in der Patriarchal-Bibliothek nur „der 1. Teil der alten Septuagintakonkordanz von Trommius zur Verfügung, und auch dieser

von Würmern derartig zerfressen, daß manche Blätter vollkommen auseinander fielen². So konnte Flashar, zumal er schon am 24. Februar Jerusalem wieder verlassen mußte, von dem Iob-Palimpsest nur einen Teil erledigen.

Martin Flashar, der sich durch seine Arbeiten „Das Ghain in der Septuaginta“ (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 28 [1908], S. 194—220, 303—313) und „Exegetische Studien zum Septuagintapsalter“ (ebenda 32 [1912], S. 81—116, 161—189, 241—268) als kenntnisreicher und gut beobachtender Septuagintaforscher eingeführt hatte, und von dessen Eifer die Septuaginta-Wissenschaft noch schöne Früchte hätte erwarten dürfen, ist leider am 22. Dez. 1914 als Offizierstellvertreter im 4. Garderegiment zu Fuß auf einem Patrouillengange bei Les Essarts im nördlichen Frankreich gefallen. So ist es mir eine wehmütige Freude, ihm durch die Herausgabe seiner letzten Arbeit auf diesem Gebiete ein kleines Denkmal zu setzen.

Die Originale, auf Grund deren ich die folgenden Veröffentlichungen mache, sind 1) ein Verzeichnis der bemerkenswerten Varianten in den ersten Kapiteln des Sirach, welches ich Flashar nach Jerusalem mitgegeben hatte; und in welchem er die in dem Jerusalemer Palimpseste stehenden Lesarten unterstrichen und Ergänzungen und Verbesserungen zu der Ausgabe von J. Rendel Harris hinzugefügt hat, 2) seine vollständige Abschrift der Sirach- und Iob-Fragmente nebst seinem Reisebericht. Das unter 1 genannte Verzeichnis hat Flashar mir am 25. März 1914 geschickt; es liegt seitdem bei den Sammlungen des Septuaginta-Unternehmens. Den Reisebericht und die vollständige Abschrift hat er im August 1914 dem akademischen Senat der Universität Berlin, der ihm durch Gewährung des Jubiläums-Stipendiums der Stadt Berlin die Orientreise ermöglicht hatte, eingereicht. Durch gütige Vermittlung des Herrn Grafen Wolf v. Baudissin, der in Flashar einen ihm besonders wertten Schüler betrauert, sind jedoch der Bericht und die Abschrift seit dem 13. Okt. 1915 dem Septuaginta-Unternehmen zu dauernder Aufbewahrung überwiesen.

a) Sirach-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἀγίου Τάπου 2. Dies ist eine schöne alte Minuskelhs. aus dem Ende des IX. Jahrh. mit dem Texte des Oktateuchs und der sechzehn Propheten; aber von ihren 401 Blättern sind vier im XIII. Jahrh. zur Ausfüllung von Lücken hinzugefügt, und von diesen vier Blättern sind zwei, nämlich Bl. 56 und 27, Palim-

pseste, die unter dem neueren Bibeltexte einen alten Sirachtext enthalten, der nach Rendel Harris dem VI. oder vielleicht VII., nach Papadopoulos-Kerameus dem V. Jahrh. angehört, vgl. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 = Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft) S. 84. Der jüngeren Hs. habe ich die Sigel „407“ gegeben; Brooke und McLean nennen sie „a“. Die in ihr enthaltenen alten Sirach-Fragmente dagegen bezeichne ich mit der Sigel „929“, s. mein Verzeichnis a. a. O.

Die Sirach-Fragmente sind schon von J. Rendel Harris als No. 5 der „Biblical fragments from Mount Sinai“ (London 1890), S. 11–14 herausgegeben. Sie befanden sich aber auch damals nicht etwa, wie man aus dem Titel jener Publikation schließen könnte, auf dem Sinai, sondern, wie Harris selbst S. IX sagt, in der Patriarchal-Bibliothek zu Jerusalem. Über seine Ausgabe äußert sich Harris S. X in folgender Weise: „In view of the importance of this MS for the text of Sirach, I am sorry not to have spent more time upon it: and in particular that I did not read more of the *verso* of the first leaf. The writing is fairly legible, though sometimes covered by the later text of the Octateuch, so as to be practically lost“. Hiernach konnte man erwarten, daß sich bei einer Nachprüfung mehr würde gewinnen lassen, als Harris' Ausgabe bietet, und diese Erwartung ist vollauf in Erfüllung gegangen. Es ist Flashar nicht nur gelungen, die ganze Rückseite des ersten Blattes, von der Harris nur ein kleines Stück herausgegeben hatte, zu entziffern, sondern er hat auch andere Stellen, die Harris nicht lesen konnte und nur in Klammern, z. T. unrichtig¹⁾, ergänzte, in der Hs. wirklich gelesen und auch sonst manche Fehler und Ungenauigkeiten der Ausgabe von Harris verbessert.

Wenn ich nun hier den ganzen Text noch einmal nach Flashars Lesung herausgebe, so geschieht das nicht nur deshalb, weil Harris' „Biblical fragments from Mount Sinai“ wahrscheinlich manchem schwer zugänglich sind, sondern auch deshalb, weil Harris seine Ausgabe des Sirachtextes durch einen fast unbegreiflichen Schönheitsfehler, der aber unter Umständen mehr ist als bloßer Schönheitsfehler, entstellt hat. In der Hs. ist nämlich der eigentliche Sirachtext (nicht der Prolog) als poetischer Text nach alter Weise

1) Die beiden wichtigsten Fälle sind: Bl. 56 Vorders., Sp. 1 Z. 26 f. Harris [πολλὴν γὰρ] | ἀγρυπνῶν, in Wirklichkeit πολλὴν σπουδὴν | καὶ ἀγρυπνῶν, Bl. 27 Rück., Sp. 1 Z. 11 Harris [ρηματων αὐτου], in Wirklichkeit των λεγων αὐτου.

stichisch geschrieben. Da nun aber die Zeilen der Hs. nur wenig fassen (durchschnittlich etwa 16 Buchstaben), so reicht eine Zeile selten für einen Stichos aus, und es muß eine zweite und nötigenfalls noch eine dritte oder gar vierte Zeile zu Hilfe genommen werden. Diese Fortsetzungszeilen sind in der Hs. nach der bekannten Praxis eingerückt. Außerdem sind auch noch die Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen ausgezeichnet; Flashar sagt: „Die ersten Buchstaben am Anfang jedes Stichos sind, z. T. sehr erheblich, größer als der sonstige Text“. Dies ganze wohlüberlegte System ist bei Harris vollständig unter den Tisch gefallen; nicht einmal die Fortsetzungszeilen hat er eingerückt.

Ein ν am Schluß der Zeile ist häufig (viel öfter als in Harris' Ausgabe) durch den bekannten horizontalen Strich über dem letzten Buchstaben angezeigt gewesen. Jetzt ist dieser Strich sehr oft nicht mehr zu erkennen. Ich habe ihn aber überall, wo er mit Sicherheit zu ergänzen ist, ohne weiteres hinzugefügt und nur in zweifelhaften Fällen den Tatbestand in der Anmerkung genau angegeben. Im übrigen setze ich das, was Flashar gar nicht hat lesen können, in ganze Klammern [], dagegen das, was er nur unsicher gelesen oder „erraten“ hat, in halbe Klammern []').

Die Handschrift ist nach Flashar „außerordentlich regelmäßig und schön“. „Von Akzenten und Interpunktion“, sagt er, „habe ich keine Spur entdecken können“²⁾. Natürlich findet sich in der Hs. selbst auch keinerlei Worttrennung; doch habe ich der besseren Übersicht halber die Wörter getrennt und auch die Majuskeln durch Minuskelschrift ersetzt und nur die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen durch große Buchstaben wiedergegeben.

Die Verszählung ist nach Swete. Der Prolog wird nach Zeilen Swetes gezählt.

1) Ich bemerke jedoch, daß der Unterschied zwischen [] und [] häufig ein fließender ist, und daß Flashar zwar auf der von ihm neu entzifferten Seite 56 b die einzelnen unsichtbaren oder undeutlichen Buchstaben überall genau angibt, aber sonst sich einmal mit der allgemeineren Bemerkung begnügt, daß gewisse Zeilen nur zu erraten sind.

2) Harris setzt Bl. 56 Vorders., Sp. 2 Z. 24 hinter α ; einen Punkt. Aber er hat diesen nur deshalb hinzugefügt, weil das Wort α , mit welchem in unserer Hs. wie in B ein neuer Stichos beginnt, nach der üblichen Verteilung den Schluß des vorhergehenden Verses bildet!

Blatt 56 Vorderseite.

Prol.	Zeile	Sir.	
		σοφία ιησου υιου σιραχ	
12 αν δοκιμημεν των κατα την ερημηνιαν περιου πουνημενων λεξεων	1	Πασα σοφια παρα κυ Και μετ αυτου εις τον αιωνα	1 1
13 αδυναμειν ου γαρ ισοδυ ναμει αυτα εαυτοις ε βραιστι λεγομενα και	5	Αμμιον θαλασσαν και σταγονας υετου και ημερας αιωνος τις εξαριθμησει	2
14 οταν μεταχθη εις ετερα γλωσσαν ου μονον δε ταυτα αλλα και αυτος ο		Υψος ονου και πλα τος γης και αβυσσο	3
15 νομος και [οτι προφηται και τα λοιπα των β[ιβλ(ε)ω] ου μικραν εχει την δια	10	και σοφian τις εξι χνιασαι	
16 φοραν εν εαυτοις λεγ[ο] μενα εν γαρ τω υγδω και τριακοστω εται ε	15	Προτερα παντων εκτι σται σοφια Και συνεσις φρονη σεως εξ αιωνος	4
17 πι του ευερεττου βασι λεως παραγενθηαις εις αιγυπτου και συγχρο		Ριζα σοφιας τινι απε καλυφθη	5
18 νισας ευρον ου μικρας παιδαιας αφομοιον αναγκαιοτατον εθνημην	20	Και τα πανουργημα τα αυτης τις εγνω	6
19 και αυτος τινα [προσενεγ] κασθαι απικυδην και φι λοπονιαν του μεθερ		Εις εστι σοφος και φοβερος σφοδρα Καθημενος επι του θρονου αυτου	
20 μηνευσαι τηνδε την βιβλιον πολλην σπουδη και αγροπνιαν και επι	25	Κς αυτος εκτισεν αυτη Και ειδεν και εξηρι θυμην αυτην	7
στημην προσενεγκα μενος εν τω διαστη		Και εξεχεεν αυτην επι παντα τα εργα αυτου	
21 ματι του χρονου προς το επι περας αγαγοντα το βιβλιον εκδοσθαι και	30	Μετα πασης σαρκος κα τα την θεσιν αυτου Και εχορηγησεν αυτη τοις αγαπωσιν αυ[το]	10
22 τοις εν τη παροικια βου λομενοις φιλομαθειν προκατασκευαζομε νοους τα ηδη εννομως βιοτουειν	35	Φοβος κυ δοξα και καυχημα Και ευφροσυνη και στεφανος αγαλλια ματος ¹⁾	11

1) Die letzten Zeilen sind schlecht zu lesen.

Blatt 56 Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
1 ¹²	Φοβος κᾱ τερφεῑ καρδιαν̄ Και δώσει ευφροσυν̄ νη̄ην και χαρην και μακροημερευσιν	1	Και ιδ̄ξαν̄ κρατοῡντων̄ αυτης̄ ανωφωισιν̄ Ριζα σοφιας̄ φοβισθαῑ τον̄ κῡ	1 ¹⁰
13	Τω̄ φοβισομενων̄ ῑτησιν̄ κ̄ν ε̄ρ̄ ῑσταῑ επ̄ σο̄χ̄ατω̄ ¹⁾ Κ̄αῑ εν̄ ημερᾱ τελευτης̄ αῡτω̄ ευλογηθησεταῑ	5	Και αῑ κλαδοῑ αυτης̄ μακροημερευουσιν̄ Οῡ δονησεταῑ θυμος̄ αδικος̄ δικαιωθη̄ναῑ	13
14	Αρχη̄ σοφιας̄ φοβεῑ σθαῑ τον̄ κῡ Και μετᾱ πιστιων̄ εν̄ μητρᾱ συνεκτιθη̄ αυτοις̄	10	Η̄ γαρ̄ ροπη̄ τοῡ θυμοῡ αυτοῡ πτωσις̄ αῡτω̄ Εως̄ καιροῡ αν̄θεζεταῑ μακροθυμος̄	14
15	Μετᾱ ανων̄ θεμελιο̄ αιωνος̄ εν̄οσσευσ̄ ¹⁾ Και μετᾱ τοῡ σπερμᾱ τοῡ αυτων̄ ε̄μ̄πι σταυθησεταῑ	15	Εως̄ καιροῡ κρυφεῑ τοῡς̄ λογους̄ αυτοῡ Και χειλη̄ πολλων̄ εκ̄ διηγησεταῑ σον̄ε σιν̄ αυτοῡ	15
16	Πλησμονη̄ σοφιας̄ φοβισθαῑ τον̄ κῡ Και μεθουσκεῑ αυτους̄ απο̄ των̄ καρπων̄ ᾱστης̄	20	Εν̄ θησαυροις̄ σοφιας̄ παραβολαῑ επιτημη̄ς Βδελυγμᾱ δε̄ αμαρτω̄ λω̄ θεοῡσεβ̄(ε)ιᾱ	20
17	Παντᾱ τον̄ οικοῡν̄ αυτης̄ ε̄μπλησ̄ῑ επῑδομη̄ ματων̄ Και τᾱ αποδοχ̄ιᾱ απο̄ των̄ γενημᾱ των̄ αυτης̄	25	Επιθυμησας̄ σοφian̄ διατηρησας̄ [εν̄] το̄λ̄ιας̄ Και κ̄ς̄ χορηγησ̄ῑ ᾱοῑ αυτην̄	25
18	Σταφ̄ανος̄ σοφιας̄ φοβος̄ κᾱ Ανᾱθ̄αλλων̄ ειρηνη̄ καῑ υγιειαν̄ ῑσ̄μεως̄	30	Σοφιᾱ γαρ̄ καῑ παιδειᾱ φοβος̄ κᾱ Και η̄ ῑδοκιᾱ αυτοῡ πιστις̄ καῑ πρατης̄	27
19	Καῑ εῑδ̄εν̄ [κ̄]αῑ ε̄ξη̄ρι θυμησεν̄ αυτην̄ Επιστημην̄ καῑ γινω̄ σιν̄ συνεσθ̄ως̄ ε̄ ξωμ̄βρησεν̄	35	Μη̄ απ̄ιθησ̄ς̄ φ̄(ο)βω̄ κ̄(ο) Και μη̄ προσελ̄(θ)ης̄ [αῡ] τω̄ εν̄ καρδιᾱ δῑσση̄ Μη̄ υποκριθ̄ης̄ εν̄ στο̄ μασιν̄ ανων̄	29

1) Weiter ist nichts zu sehen. Es kann aber Sir. 1 in *εσχητω*, 15 *ενοσσευσ*, 25 *ευφροσυνη* dagestanden haben.

Blatt 27 Rückseite.

Sir.		Zeile		Sir.
	οτι ω πιστευσι	1	Ο γαρ κς εδοξασε πρα	3 *
	Δια τουτο ου σκεπα		επι τεχνους	
	σθησεται		Και χρισιν μρς εσπε	
2 14	Θυαι υμιν τοις απο		ρεωσαν επ υιους	
	λωλεκοσι την υ	5	Ο τιμων πρα εξιλασκε	3
	πομονην		ται αμαρτιας	
	Και τι ποιησεται οτα		Και ως αποθησαυριζω	4
	επισκεπτηται ο κς		ο δοξαζων μρα αυτοου	
13	Οι φοβουμενοι κν		Ο τιμων πρα ευφραν	5
	σοκ απιθησουσι υν	10	θησεται υπο τεχν[ω]	
	των λογων αυτοου		Και εν ημερα προσου	
	Και οι αγαπωντες αυ		χης αυτοου εισακου	
	τον συντηρησουσι 1)		σθησεται	
	τας οδους αυτοου		Ο δοξαζων πρα μακρο	6
16	Οι φοβουμενοι κν	15	ημερευσει	
	ζητησουσιν εοδο		Και ο εισακουων κω	
	κιν αυτοου		αναπαυσει μρα αυτοου	
	Και οι αγαπωντες αυ		Και ως δεσποταις θεου	7
	τον εμπληροθησιν		λευσει εν τοις γεν	
	ται του νομου	20	νησασιν αυτον	
17	Οι φοβουμενοι κν		Εν εργω και λογω τι	8
	ετοιμασουσιν καρ		μα τον πρα σου	
	δια[ς] αυτοων		Ινα επαλθη σοι ευλο	
	Και ενωπιον αυτοου		για παρ αυτοου	
	ταπινωσουσιν τας	25	Ελογια γαρ πρς στηρι	9
	φυχας αυτοων		ζει οικους τεκνω]	
18	Εμπισσομεθα εις		Καταρα δε μρς εκρι	
	χειρας κω και σοκ εις		ζοι θεμελια	
	χειρας ανων		Μη δοξαζου εν ατι	10
	Ως γαρ η μεγαλωσ	30	μα πρς σου	
	νη αυτοου οστως		Ου γαρ εστιν σοι δοξα	
	και το ελεος αυτοου		πρς ατιμω	
3 1	Εμου του πρς ακου		Η γαρ δοξα ανου εκ τι	11
	σατε τεκνα		μης πρς αυτοου	
	Και οστως ποιησατε	35	Και ονιδος τεχνους	
	ινα σωθητε		μη ημ εν αδοξια	

1) Ursprünglich vielleicht συντηρησουσι.

Zum Schlusse gebe ich noch eine Liste der bemerkenswerten Lesarten unserer Handschrift „929“. Dabei lege ich den Text Swetes (= B) zugrunde, notiere aber nicht nur die Abweichungen unserer Hs. von Swete, sondern auch ihre Übereinstimmungen mit Swete in Fällen, wo andere Hss. von Swete abweichen. Die Spiritus und Akzente füge ich hier überall hinzu.

Prol. (nach Swetes Zeilenzählung) 12 τῶν τῶν] > 929. 12 ἐν ἐκτοίς] ἐν > 929 wahrscheinlich (doch ist die betreffende Zeile in 929 fast unleserlich). 13 αἱ προφηταὶ] αἱ προφῆται 929. 13 ἀπόμοιων: so auch 929 (nicht ἀπορμῶν). 18 ἀναγκαιότατον ohne οὖν dahinter: so auch 929. 18/19 αὐτὸς προσενέγκασθαι τινα σπουδῇ] καὶ αὐτὸς τινα προσενέγκασθαι σπουδῇ 929. 19/20 πολλὴν γὰρ ἀγροπνίαν] πολλὴν σπουδῇ καὶ ἀγροπνίαν 929. 21 ἄγοντα] ἀγαγόντα 929. 21 ἐκδοῦσθαι: so auch 929 (nicht ἐκδεδοῦσθαι ο. ἄ.). 22 ἐν νόμῳ] ἐν νόμῳ 929.

Sir. 1.1 ἔστιν] > 929: wohl vor εἰς τὸν ausgefallen. 2 πανουργήματα: so auch 929 (nicht πανουργήματα). 3 φοβερός] praem. καὶ 929. 3 τοῦ θρόνου mit Artikel: so auch 929. 13 εὐρήσει χάριν] εὐλογηθήσεται 929. 14 θεόν] κύριον 929. 15 καὶ μετὰ ἀνθρώπων] καὶ > 929. 17 ἐπιθυμημάτων ohne αὐτῆς dahinter: so auch 929. 18 φόβος κυρίου: so auch 929 (nicht φοβεῖσθαι τὸν κύριον). 19 ἐξώμβρησεν ohne ἢ σοφία dahinter: so auch 929. 19 κρατούντων αὐτῆς: so auch 929 (nicht κρ. αὐτήν). 23 αὐτῷ ἀναδώσει] transp. 929. [23 εὐφροσύνη: so, wie es jetzt scheint, auch 929, aber es kann εὐφροσυνῇ dagestanden haben.] 24 πιστῶν] πολλῶν 929. 25 παραβολῇ] παραβολαὶ 929. 26 ἐπιθυμῆσας: so auch 929 (nicht ἐπιθυμήσας). 27 πράσσης] πραΐτης 929. 28 κυρίου ohne ἐνδεῆς ὢν dahinter: so auch 929. 30 ἐπαγάγης: so auch 929 (nicht ἐπάγης). 30 ἀποκαλόψης: so auch 929 (nicht -ψῇ).

Sir. 2.1 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 1 θεῷ] > 929. 4 δεῖξαι ohne ἀσμένως dahinter: so auch 929. 5 ἀλλάγμασιν] ἀλλαγματοῖ 929. 6 εὐθύνων] praem. καὶ 929. 7 τὸν κύριον] τὸν > 929. 8, 9 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 9 πταίσῃ] πτόσῃ 929. 10 κυρίῳ ohne Artikel: so auch 929. 12 ἐπιβαίνοντι] ἐπὶ] ἐπιβαίνον ἐπὶ 929: -τι wird vor ἐπὶ ausgefallen sein. 14 ἐπισκέπτεται: so auch 929 (nicht ἐπισκέφεται oder ἐπισκέπτεται). 15, 16, 17 κύριον ohne Artikel: so auch 929. 13 ῥημάτων] τῶν λόγων 929. 18 ἐμπληροῦνται: so auch 929 (nicht πληροῦ). 17 καρδίας: so wahrscheinlich auch 929 (nicht καρδίαν).

Sir. 3.3 ἐξιλῆσται] ἐξιλῆσκειται 929. 4 ὁ ἀποθησαυρίζων] ὁ > 929. 5 ὁπὸ τέχνων: so auch 929 (nicht ἐπὶ τέχνους). 6 καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μῆτέρα αὐτοῦ] > 929. 5 ἡμέρα: so auch 929 (nicht ἡμέραις). 6 ἀναπαύσει: so auch 929 (nicht τιμῇ). 7 δοολεῖσαι mit ἐν dahinter: so auch 929. 8 τὸν πατέρα σοο ohne den Zusatz καὶ

τὴν μητέρα σου: so auch 929. * παρ' αὐτοῦ: so auch 929 (nicht παρ' αὐτῶν). 10 πρὸς ἀπείραν: so auch 929 (nicht παρὸς ἀπείραν).

Zwei dieser Lesarten von 929, nämlich Prol. 12 ταῖν τῶν > und Sir. 213 τῶν λόγων, finden sich nach den für das Septuaginta-Unternehmen gemachten Sirach-Kollationen sonst nur noch in 260 (= Kopenhagen, Kgl. Bibl., Gamle Kgl. Saml., 6, aus dem X./XI. Jahrh.) und den von 260 abhängigen Hss. 149. 471. 606¹⁾. In sechs weiteren Fällen geht 929 mit 260 (nebst Trabanten) und wenigen anderen Hss. zusammen: 1) Prol. 13 ἐν > 260 und 106. 545. 728, 2) Prol. 15 οἱ προφῆται 260 und 46. 404. 728. 753, 3) Prol. 10/30 πολλὴν σπουδὴν καὶ ἀγροπνίαν 260 und 106. 130. 545, 4) Sir. 13 καὶ φοβερός 260 und 493. 728. 753, 5) Sir. 132 αὐτῷ ἀναδώσει transp. 260 und 106. 130. 534. 545, 6) Sir. 27 κήριον ohne τὸν 260 und V. 307. 728. Auch sonst stimmt 929 meistens mit 260 überein; abgesehen von den beiden nur in 929 vorkommenden Lesarten oder Fehlern Sir. 1: ἐστιν > und 212 ἐπιβαῖνον ἐπὶ, finden sich nur folgende Unterschiede: 260 hat Prol. 13 ἀναγκαῖότατον οὖν, Sir. 130 ἀποκαλύψῃ, 24 ἀλλάγμασι, 32 ἐξιλίσσεται, 3 ἡμέραις, 7 δοσέοι ohne ἐν.

b) Iob-Fragmente.

Sie finden sich in der Hs. Jerusalem, Patriarchal-Bibliothek, Ἀγίο Σαυροῦ 36. Dies ist ein Codex rescriptus des XII./XIII. Jahrh. mit Werken des Basilius. Das Pergament stammt aus zwei Hss. des VIII. Jahrh.; die eine enthielt Werke des Chrysostomus, die andere den Text des Iob mit hexaplarischen Noten und einer Katene aus Olympiodor und Polychronius am Rande. Den Iob-Palimpsest hat J. Rendel Harris entdeckt und als Probe aus ihm eine der am besten erhaltenen Seiten in den Haverford College Studies I, S. 14 f.²⁾ mitgeteilt. Neuerdings hat dann Eugène Tisserant in seinem Aufsatz „Un manuscrit palimpseste de Job“ in Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 481—503 genauer über den Iob-Palimpsest gehandelt und von den 42 Blättern, die er nach der Art der Beschriftung als zu ihm gehörig erkannt hatte, 16½ (= 33 Seiten) herausgegeben und von 5 weiteren Blättern wenigstens den Inhalt festgestellt³⁾.

1) Über diese Hss. s. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), in welchem man sie mit Hilfe des Verzeichnisses der Sigela S. 342 ff. leicht auffinden kann.

2) Mir nur durch Tisserants gleich anzuführenden Aufsatz S. 482 bekannt. Die von Harris herausgegebene Seite (Bl. 198 b mit Iob 126—9) findet sich auch bei Tisserant S. 501.

3) A. a. O., S. 483. Mehr zu leisten wurde Tisserant durch die Kürze seines Aufenthaltes in Jerusalem verhindert (S. 487).

Über Tisserants Arbeit sagt Flaschar: „Wie Stichproben zeigten, hat Tisserant mit großer Sorgfalt und Genauigkeit gearbeitet. Dafür hat er sich auch auf die Blätter beschränkt, die einigermaßen lesbar sind“. Flaschar selbst hat von den übrigen 25½ Blättern noch 7½ (= 15 Seiten) mehr oder weniger vollständig gelesen; doch hat er sich dabei nach meinem Rate auf den Bibeltext beschränkt und nicht nur, wie Tisserant, die Katene, sondern auch die hexaplariachen Randnoten beiseite gelassen, da das am Rande Stehende infolge der Beschneidung der ursprünglich erheblich größeren Blätter (jetzt 28 × 21 cm, ursprünglich nach Tisserant S. 482 mindestens 34 × 26 cm) fast überall arg verstümmelt ist. Diese 7½ Blätter gebe ich hier nach Flaschars Abschrift heraus. Obgleich damit wiederum noch kein Abschluß erreicht ist, so ist doch unsere Kenntnis der Hs. abermals einen guten Schritt vorwärts gebracht und dem, der einst die abschließende Arbeit tun wird, ein weiteres Stück des Weges gebahnt.

Der Iob-Palimpsest hat nach meinem System die Sigel „406“, a. mein Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 83.

Worttrennung und Minuskelschrift mit alleiniger Beibehaltung von Majuskeln für die größeren Anfangsbuchstaben der einzelnen Stichen¹⁾ führe ich hier ebenso durch wie bei den Sir.-Fragmenten (s. oben S. 408); nur verwende ich hier im Anschluß an Tisserant eine schrägliegende griechische Schrift, weil auch die Hs. selbst im Bibeltexte mit gewissen Ausnahmen²⁾ eine schrägliegende Unziale aufweist. Spiritus und Akzente kommen in der Hs. ziemlich häufig vor, sind aber naturgemäß oft nicht mehr zu sehen, vgl. Tisserant S. 483 Anm. 3: „Les esprits ou accents sont assez nombreux, nous les avons notés de notre mieux, mais n'avons quelque espoir d'avoir tout vu que dans les pages très lisibles ff. 197 [d. h. 197 Vorderseite] et 198“; Flaschar hat Spiritus und Akzente nicht notiert, wohl weil sie auf den von ihm gelesenen Blättern nicht oder nur selten zu erkennen waren. Über die Bedeutung der ganzen und halben Klammern s. oben S. 408. Im übrigen verweise ich auf Tisserants Aufsatz, dem auch eine Lichtdrucktafel beigegeben ist.

1) Vgl. Tisserants Lichtdrucktafel, wo die größeren Anfangsbuchstaben in mehreren Stichen noch deutlich zu erkennen sind.

2) In Flaschars Fragmenten kommt aufrecht stehende Schrift nur einmal vor: Iob 161 ὑπολαβὼν δε τοῦ λεγει, in Tisserants Fragmenten (abgesehen von den Randnoten) dreimal: Iob 24 ὑπολαβὼν δε ο διαβολος το κα επιεν (aber ὑπολαβὼν ist bei Tisserant mit schrägliegender Schrift gedruckt), 41 ὑπολαβὼν δε ελεπαζ ο θεμενιτης λεγει, 121 ὑπολαβὼν δε τοῦ λεγει. Durch die Wahl der aufrecht stehenden Schrift sollen diese Einleitungen der Reden auch äußerlich von den Reden selbst unterschieden werden.

Iob	Vorderseite	Blatt 205	Rückseite	Iob
14:	αὐτοῦ ¹⁾ παρ αὐτῶ ²⁾	1	τὸ σταλεχὸς αὐτοῦ	
	Εἰς χρόνον ἔθον καὶ οὐ μὴ		Ἀπο οὐμης ὑδατος αὐ	14:
	υπερβῇ		θήσει	
4	Ἀποδοῖα ἀπ ἐμοῦ ἵνα ἦσιν		Καὶ ποιήσει [θεοῖ]σμο[ν] ὡς]	
	χάσω	5	περ νεοφύτων	
	Καὶ εὐδοκήσω τὸν βίον		Ἀντὴρ δὲ τέλειεν, τήσας	10
	ὡσπερ μισθώτος		ὡχέτο	
7	Ἔστιν γὰρ δένδρω [ἐλπίς]		Καὶ πέσων βροτός ³⁾	
 [ἐκροπή] παλιν		τι ἐστίν	
	ἀνθήσει	10	Χρόνω γὰρ σπανίζεται	11
	Καὶ ὁ ραδάμνος αὐτοῦ οὐ		θαλάσσει	
	μὴ ἐκλιπῇ		Ποταμοὶ ἐρημω[θ]εν, [τ]ε[ρ]ε[ι]	
8	Ἐὰν γὰρ γήραση ἐν γῇ [τ]η[ρ]ι		ξηρανθ[ή]σονται,	
	[ζα αὐ]τοῦ		Ἄν[θρω]ς δὲ κοιμηθεὶς οὐ	12
	[Ἐν] δὲ πέτραις τελευτήσει	15	μὴ ἀναστῇ	

1) So, nicht αὐτῶν, wie Tisserant S. 488 angibt. αὐτοῦ ist die unmittelbare Fortsetzung zu dem μηνίς, mit welchem Bl. 192 b (Tisserant S. 503) schließt.

2) Oder αὐτῶν¹⁾? 3) Hier würde man οὐκ ergänzen, aber Flashar sagt: „Schwerlich stand am Schluß der Zeile οὐκ, auf keinen Fall ein „.“.

Iob	Vorderseite	Blatt 4	Rückseite	Iob
	Καὶ οὐ μὴ ἐξῆ γένη ¹⁾ εἰς αὐ	1	
	ὁ οὐρανὸς καλῶσθῃ]		14:15
	Καὶ οὐκ ἐξυπνισθῇσονται		ἐπακουσόμεαι	
	[ἐκ τοῦ] ὑπνου αὐτῶν		Τα δὲ ἐργα τῶν χειρῶν σου	
14:15	Εἰ γὰρ ὀφείλον ἐν κῆρ με	5	μὴ ἀποποιῶν	
	φνυλαξέης]		Ἡριθμήσας διέ μου, τα ἐπὶ	10
	Κρυφαίς δὲ με εἰς αὐ πενήσῃ]		τηδεύματα	
	ταῖς σου ἡ ὀργῇ		Καὶ οὐ μὴ παρῆλθῃ σε] οὐδὲν	
	Καὶ ταξή μοι [χρόνον ἐν ὧ]		[τὸν] ἀμαρτιῶν μου	
	μνείαν μου ποιήσῃ	10	Ἐσφραγίσας διέ μου, τα ἀμαρ]	11
14	Ἐὰν γὰρ ἐποθ[ή]νῃ ἄνθρωπος]		[τ]ηματα ἐν βαλλ[αν]τιῳ	
	ξησεται		[Καὶ ἐπιστημ]ῆν[ω] εἰ τι [α]κων,	
	Συνέτελεσας ἡμέρας [τοῦ]		[παρεβ]ῆν,	
	[βίον αὐτοῦ]		Καὶ πλην ὀφ[θ]ος πιπτον	12
	[Τρομερῶ] εἰς ¹⁾	15	πίσειται	

1) Flashar setzt hinter εἰς keine Punkte; man sollte aber eigentlich erwarten, daß die Zeile noch nicht mit εἰς schloß.

Iob	Rückseite	Blatt 164	Vorderseite	Iob
15 ₁	Εν λόγοις οὐς οὐδεν οφείλος	1	ἐγενήθη _ς Ἡ πρό θινῶν ἐπαγγελί _ς	
1	(Τι ₁ ¹) καὶ [σὺ] ἀπεποιήσω ₁ φοβόν		[Ἡ] συνταγμα καὶ κηκου _ς	15 ₂
	Συντίλισω δε ρηματα τοιαυτα εναντι κυ	5	Ἡ εἰς σε ἀφικετο σοφία Τι γὰρ οἶδας οὐκ οἶδαμεν	9
9	Ενοχος εἰ ρημασιν στομα τός σου		Ἡ τι σὺ η[ο] ₁ εἰς ²) οὐκὶ καὶ ἡμεῖς	
	Καὶ οὐ διεκρινας ρηματι δυναστων		[Καὶ γέ πρεσβυτης καὶ γέ πα]	10
11	Ἐλεγξαι σε το σον στομα καὶ μὴ ἐγώ	10	Πρεσβυτερος του πρ _ς σου ἡμεραι _ς	
	Τα δε χεῖλη σου καταμωρ τρησηα][ι] σου		Ολίγα ὦν ἡμεροτηκας [με]	11
1	Τι γὰρ μὴ πρόωτος ἄν _{ος}		μαστιγῶσαι Μεγαλως υπερβαλλον	
		15	τως λελε ₁ ληκας ₁	

1) Stand vielleicht Οτι δα (= Α)?

2) Flashar: „σπει_ς (B) steht sicher nicht da; aber auch die Lesart σε σπεις (A) schwerlich. Auf das σ folgt ein Buchstabe, der σ oder ς oder s sein könnte“. So kommt aber keine vernünftige Form heraus; bloßes σε σπει_ς würde passen und findet sich auch in der Hs. 254, die öfter mit unserer Hs. zusammengeht.

	Rückseite	Blatt 167	Vorderseite	Iob
	Diese Seite, welche un- mittelbar an Bl. 164a an- schließend, Iob 15 ₁₂₋₁₃ enthält, hat Tisserant S. 503 herausgegeben. Die Vorderseite aber hat er nicht mit herausgegeben, weil diese sehr schlecht zu lesen ist.	1	15 ₁₀
			
			Αναγγεῖω σὸν σοὶ σὺ δε	17
			ἐκνε μου	
		5	Α δ ₁ ε ₁ κορακα [ἀναγγεῖλ(λ)ω σοὶ]	
			Α σοφ ₁ οι ἀνηγγεῖλαν	18
			[Καὶ] ¹) οὐκ ἐκρυψεν	
			πατερας αυ[των]	
			Αυτοις μονοις εδο ₁ θη ₁	19
		10	[η γη] ²)	
			
			Πας ο βιος κσεβ ₁ ων εν ₁	20
			φροντιδι	
			Ετη δε αριθμητα διδο	
		15	μενα δυναστη	

1) Flashar: „καὶ ist zwar nicht zu erkennen, doch muß ein Wort dagestanden haben“.

2) So Flashar. Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß η γη noch am Schlusse von Z. 9 stand, und Z. 10 und 11 den zweiten Stichos dieses Verses enthielten.

Iob	Vorderseite	Blatt 3	Rückseite	Iob
15 ²⁷	Και ἐποίησεν περιστομίον ἐπὶ τῶν μῆρων αὐτοῦ αἶνος δὲ αὐτοῦ υβρί ¹⁾	1 [Και] ἐκπέσοι αὐτοῦ [τὸ] ἀνθος	Μη πιστευέτω οὐκ ἔχο μεν	15 ³¹
25	[Αὐλισθ]ῃ δὲ πόλεις ἐρημ ¹⁾ ους Και εἰσελθοὶ εἰς οἴκους αἰκητούς Α δὲ ἐκεῖνος ἡτοίμασεν ἄλλοι κποισονται	5 [Κι]να, γὰρ αὐτὸς ἐπι ¹⁾ οβήσεται, Ἡ τομὴ αὐτοῦ προ ὥρας	φθαρῇσεται Και ὁ ραδάμνος αὐτοῦ οὐ μη πικασ ¹⁾ η ²⁾	22
29	Οὐτε μὴ πλουτισθῇ οὐτε μὴ μεινῇ τὰ ὑπαρχοντα αὐτοῦ	10 Τρυγηθεῖ δὲ ὥσπερ [ο]μ ¹⁾ φαξ προ ὥρας	Και ἐκπέσοι ὡς ἀνθος ἐλαίας	32
30	[Οὐδε] μ[η] φυγῇ τὸ σκότος τὸν βλάστον αὐτοῦ μαρ ¹⁾ αινεῖ κέλεμος	15 θάνατος	Μαρτυρίον γὰρ ἀσιβ ¹⁾ ους	34

1) So, eingerückt, steht diese Zeile in Flashars Abschrift. 2) Flashar: „Es könnte allenfalls auch πικασα dastehn, doch ist mir das η wahrscheinlicher“.

Iob	Vorderseite	Blatt 206	Rückseite	Iob
	Πνρ δὲ καύσει οἴκους δαρροδεκτῶν	1 οὐκ ἀποκρίνη Και ἐγὼ δὲ καθ ὑμᾶς λαλήσω	16	
15 ³⁰	Και ἐν [γαστρί] λημψ ¹⁾ νται οδ ¹⁾ υνας	[μ]ε ¹⁾ υπεκκίτο ἡ ψυχὴ ὑμῶν ²⁾ αὐτὴ τῆς ἐμῆς ψυχῆς		
.....	5 Εἰτ ἐναλονμαὶ ὑμῖν λόγοις Κινήσω δὲ καθ ὑμῶν		
.....	κεφαλὴν		
.....	Κετ δὲ ἰσχυρὸς ἐν τῷ στο ματι μου		
16 ¹	οπολαβῶν δὲ ὡβ λέγει ¹⁾ 2 Ἀκχκοα τοιαυτὰ πολλὰ παρσκλητορεῖς κακῶν ²⁾	10 Καὶ κ[(ε)ν]ησιν [χιλεων] οὐ φειδομαι		
3	[Τι γὰρ μὴ ταξίς] ἴσθι οἱ μασιν π ¹⁾ ρς	[Ε]αν γὰρ λαλήσω οὐκ αλ γῶσω τὸ τραῦμα		
	Ἡ τι παρενοχλήσει [σοι]	15 ἐλαττον τρ[ω]θησομαι		

1) Über diese Zeile s. oben S. 415 Anm. 2. 2) Flashar: „Von παντὶς ist nichts zu sehen“. 3) Diese Zeile ist bei Flashar eingerückt, doch sagt er: „Der Anfang ist sehr unsicher“.

Iob	Rückseite	Blatt 195	Vorderseite	Iob
.....		1	Χαρμoκη δε παρανομων	
.....			[απω]λει[α]?)	
..... ¹⁾			[Εαν αναβη εις ουνον]	20 ₂
20 ₂ ταυτα			[τα δωρα] αυτου	
Και ουχι συνι[τε] μαλλ[ον]		5	Η δε θυσια [αυτου] νεφωv	
[η και] εγω			αψηται	
3 Παιδιαν εντροπης σου			Οτα[ν] δοξη [τηδη] εστη	7
ακουσομαι			[ριχθαι]	
Και πνα εκ της συνιδεως σου			Τοτε εις τελος απολειται	
αποχρινεται μοι		10	Οι δε ει[δοτ]ε[ς]?) αυτου ερον	
4 [αφ ου ιεσθη ανθρωπος]?)			σιν που [εστιν]	
επι της γης			Ωσπερ ενυπνιον εκπε	8
6 [Ευφροσυνη γαρ] ασιβων			τασθεν ου μη ευρεθι	
πτωμα εξαίσιον		15	[Εκτι] δε ωσπερ φασμα	
			νυκτερινον	

1) Flashar hält es für wahrscheinlich, daß am Ende von Z. 3 *σε ιναι και (= Α)* gestanden hat; aber dann wird diese Zeile, die mit *Ουχ ουτως επιλαβανον* begonnen haben müßte, zu lang. 2) Von Z. 12 sind „nur ganz schwache Spuren übrig“.

3) Flashar: „Auf das α am Schluß scheint noch ein ε zu folgen“.

4) Flashar: „Dem Platz nach könnte auch *ιδωvτις* dastehen“.

Iob	Rückseite	Blatt 200	Vorderseite	Iob
20 ₂ Οφθαλμο[ς]		1	την] γλωσσαν αυτου	
.....			[Ον φ]εισεται αυ[της] και	20 ₁₂
Και ουκει προσνοησει			[ου]κ εγκαταλειπει αυτην	
αυτον ο τοπος αυτου ουκει			Και συναζει αυτην εν με	
10 [Τους ν]μους αυτου ο[ι]λε]		5	σω του λαρυγγος αυτου]	
[δαισαν] ητιοις			Και ου μη δυνηθη βοη	14
..... ¹⁾			[θησαι] ε]αυτω	
11 Οστα αυτου ενεπλησθη			[Χολ]η [ασπιδος εν] γλωσ]τρι	
νεοιτητος αυτου		10	αυτου και πονος	
Και μετ αυτου [επι] χωματος			μενος εξεμεσθησεται	15
χοιμηθησεται			[εκ?] και[λ]ιας [αυτου]	
12 [Εαν] εγλυκανθη εν στοματι			[Εξ οικιας δε αυτου εξ]ελχv	
αυτου κακια			[σι αυτου] αγγελος] [θανατο]	
.....		15 ²⁾	16

1) Flashar bemerkt zu Z. 8: „Am Anfang scheint ein φ zu stehen; das würde auf die Lesart *φηλαφθουσιν (Α)* hindeuten; mehr ist nicht zu erkennen“. Aber dann würde in Z. 7 nur *Αι δε χειρς αυτου* gestanden haben, und das scheint mir zu wenig. 2) Am Anfang von Z. 12 steht nach Flashar sicher kein ξ, also kam hier noch nicht *εξ οικιας*. 3) Am Schluß von Z. 15 steht vielleicht *θηλασιν*.

Über den Charakter des in unserer Hs. „406“ vorliegenden Textes handelt Tisserant S. 484—486. Seine Hauptresultate sind: 406 stimmt im allgemeinen mit dem Alexandrinus überein, „qui est, comme on sait, passablement éloigné pour le livre de Job, et du Vaticanus, et de l'ensemble des manuscrits“. Doch hängt 406 nicht direkt von A ab, da 406 eine Reihe von Fehlern A's nicht teilt und auch an manchen anderen Stellen von A abweicht.

Gleich nach Tisserant hat Léon Dieu in einem Nachwort zu seinem Aufsatz „Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins“ im *Muséon*, Louvain 1912, S. 273f. über 406 gehandelt. Dieu kommt in diesem Aufsatz zu dem Resultate, daß A im Buche Job den Luciantext bietet. Über 406 lautet sein Urteil: „Le texte de ce nouveau ms. est en général du même type que A; il y a donc lieu de la classer parmi les témoins de la recension lucianique; toutefois, il semble l'avoir quelque peu déflorée. . . . Il semble donc bien que ce fragment ne constitue pour la recension lucianique qu'un témoin de second ordre“.

Die Beobachtungen Tisserants und Dieus bestätigen sich auch bei unseren neuen Fragmenten. 406 stimmt auch hier meistens mit A überein; gleich in den ersten Versen finden sich z. B. folgende charakteristische A-Lesarten: 14_a ἀπόστα ἀπ' ἐμοῦ ἵνα ἡσυχάσω καὶ εὐδοκῶ (gewöhnlicher Text ἀπόστα ἀπ' αὐτοῦ ἵνα ἡσυχάσῃ καὶ εὐδοκήσῃ), 1_a πάλιν ἀνθήσει (ἐτι ἐπανθήσει), 2_a πέτρας (πέτρα), 3_a καὶ ποιήσει (ποιήσει δέ), 10_a καὶ πεσών (πεσών δέ), 11_a ποταμοὶ [+ δέ A] ἐρημωθέντες, 12_a ἐξηρανθήσονται, (ποταμοὶ δέ ἐρημωθεὶς ἐξηράνθη), 13_a καὶ οὐ μὴ ἐξιγερθῇ (>) und παλαιωθῇ (οὐ μὴ συναρτῇ), 18_a φοιλάσει, und κρύψει (ἐφύλαξας und ἐκρύψας). Doch hat 406 auch öfters gegen A die gewöhnliche Lesart, z. B. 14_a χρόνον ohne γάρ dahinter, 9_a τὸν βίον ohne μου davor, 15_a οὐ (A οὐδέ), 22_a ὥς (A ὥσπερ), 24_a χάσει (A καταχάσει), 25_a δόλον (A πόνον), 20_a παρὰ νόμων (A ἀσεβών), 2_a φάσμα (A φάντασμα), 6_a σὺκέτι (A οὐ).

II. Quis sit ὁ Σύρος.

Die Frage „Quis sit ὁ Σύρος“ hat Frid. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I (1876), S. LXXVII—LXXXII in seiner gründlichen und klaren Weise behandelt. Im wesentlichen Anschluß an ihn berichte ich zunächst kurz über den bisherigen Stand der Frage.

Der „Syrer“ wird zitiert von Melito (nur einmal zu Gen. 22₁₂), Didymus, Diodor, Eusebius von Emesa, Polychronius und

Apolinarius (zu Dan.), Chrysostomus, Theodoret (zu Ier. und Ez.), Prokop u. a., und zwar zur Gen. 30 mal, zu Ier. 26 mal, zu Ez. 12 mal, zu den Ps. 7 mal, zu Thr. 5 mal, zu Exod., Dan. und Os. je 2- oder 3 mal, zu Reg. III und Is. je 1 mal. In den übrigen Büchern des A. T. hat Field keine Erwähnung des Syrerers gefunden.

Die Ansichten über den Syrer gingen seit Montfaucon sehr auseinander. Man könnte zunächst daran denken, daß der Syrer nichts anderes sei als die alte syrische Übersetzung des A. T., die Peschita, und in der Tat haben diese Ansicht Ioan. Wichelhaus, *De Novi Testamenti versione syriaca antiqua quam Peschitho vocant* (1850), S. 63—68, und etwas modifiziert Jos. Perles, *Meletemata Peschitthoniana* (Diss. Breslau 1859), S. 49—51 vertreten; letzterer sagt S. 50: „Verisimillimum igitur videtur, Syri denominatione interpretationes eas, quae a Peschitho profectae viva voce circumferebantur, indicari. Etenim Syrus cum Pesch. multis locis congruit, ubi vero differt, ex ipsius Pesch. corruptione aut eorum, qui auribus percipiebant, errore quocunque differentia illa nasci potuit“. Die häufige Übereinstimmung des Syrerers mit der Peschita leugnet auch Field nicht; er selbst führt S. LXXVIII eine größere Anzahl von Stellen auf, an denen beide aufs beste übereinstimmen. Aber diese Stellen beweisen nichts für ihre Identität, da die Übereinstimmung sich auch aus Benutzung derselben hebräischen Grundlage erklären läßt. Gegen die Identität beweist aber, wie Field S. LXXVIII f. zeigt, eine andere Reihe von Stellen, an denen der Syrer von der Peschita abweicht. Zu ihnen gehört auch eine Stelle, welche Perles S. 49 f. zum Beweis dafür verwendet hatte, daß es sich beim Syrer um eine semitische Übersetzung handle: Gen. 22¹³, wo Diodor zu dem ἐν ποταμῷ αἰβέξ der LXX = כנען bemerkt, daß der Syrer nicht ποταμῷ, sondern bloß αἰβέξ habe. Dürfte man, wie Perles tat, schon aus dem Vorkommen des semitischen Wortes αἰβέξ auf eine semitische Übersetzung schließen, so wäre derselbe Schluß z. B. auch bei Theodotion erlaubt, der so viele hebräische Wörter einfach transkribiert (Field I, S. XLf.). Mit der Peschita aber hat der Syrer hier gar nichts gemein; denn diese hat nicht das hebräische Wort כנען beibehalten, sondern es durch *Edom* übersetzt. Aus diesem und ähnlichen Fällen schließt Field S. LXXIX mit Recht, „Syrum nostrum anonymum cum versione Peschito (quae dicitur) nihil commune habere“. Und mit demselben Rechte lehnt er den Vorschlag von Perles ab, die Abweichungen des Syrerers von der Peschita aus Verderbnis der Peschita in ihrer schriftlichen Fixierung oder mündlichen Überlieferung zu erklären. Wie sollte man es sich

auch vorstellen, daß aus dem eben angeführten *לעם* durch irgendeine Verderbnis gerade *αβίξ* entstanden wäre, das dem *גב* des hebräischen Textes ganz genau entspricht?

Noch weit verfehlter ist eine andere Annahme, die besonders von Döderlein verfochten und von Eichhorn akzeptiert wurde, daß der *Σόρος* die von Sophronius ins Griechische übertragene lateinische Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) sei. Field hat sie S. LXXIX—LXXXII eingehend widerlegt. Damit ist sie endgültig abgetan und kann der verdienten Vergessenheit anheimfallen.

Field selbst stimmt mit Montfaucon darin überein, daß es sich beim *Σόρος* um eine von einem Syrer verfaßte griechische Übersetzung handelt. Nur in der genaueren Formulierung dieser Annahme gehen Montfaucon und Field auseinander. Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quae supersunt* 1 (1713), *Praeliminaria* S. 20f. hatte es für das Richtigeste gehalten, in dem *Σόρος* „versionem aliquam Graecam ex Syro factam“ zu sehen. Nach Field ist die Übersetzung, wie sich oben zeigte, nicht aus dem Syrischen, sondern aus dem Hebräischen gemacht; doch schließt er eine Mitbenutzung der Peschita nicht aus, sondern sagt auf S. LXXXII, daß der *Σόρος* seine neue griechische Übersetzung „adhibita etiam versione Syriaca simplici“ angefertigt habe.

Dafür, daß es sich um eine griechische, nicht um eine syrische Übersetzung handle, hatte Montfaucon S. 20 zwei Beweise angeführt: 1) In Ez. 8₁₄ hat der Syrer nach einem in der Sixtina mitgeteilten Scholion *ܥܒܝܟ* durch *κικλῖς* wiedergegeben, wofür man, wie der Scholiast bemerkt, gewöhnlich *κικκελλον* sagt („ὁ Σόρος τὴν κικκλῖδα καλεῖ, ἥτις λέγεται παρὰ τοῖς πολλοῖς κικκελλον“). *κικλῖς* und *κικκελλον* sind aber Synonyma, die man nur im Griechischen unterscheiden kann. 2) In Gen. 39₂ hatte der Syrer nach Diodor für *ܥܒܝܟ* nicht *ἐπιτωγχάνων* wie die LXX, sondern *καταποδόμενος*. Auch dies sind Synonyma, die sich im Syrischen nicht unterscheiden würden¹⁾.

Field S. LXXXII übernimmt diese Beweise, findet aber den ersten nicht bündig, da die Syrer, wie sie *ܥܒܝܟ* = *κικκελλον* brauchen (mehrfach belegt, s. R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus* Sp. 3671f.), so auch *ܥܒܝܟ* (bisher nicht belegt) = *κικλῖς* gebraucht haben könnten. Den zweiten Beweis dagegen findet Field „majoris, immo maximi momenti“, und er führt zur Bekräftigung desselben sehr gut an,

1) Montfaucon fügt hier noch die gleichfalls synonymen Übersetzungen des Symmachus (*εὐδοκόμενος*) und Aquila (*καταποδόμενος*) hinzu. Diese läßt Field mit Recht aus dem Spiele, da Diodor sie nicht erwähnt.

daß die syrohexaplarische, also eine sehr genaue Übersetzung *ἐπιτοχάνων* Gen. 39, und *κατεσοδοόμενος* Ps. 36, in genau derselben Weise durch *مدرج* wiedergibt.

Indessen ist auch dieser zweite Beweis nicht ganz unanfechtbar. *κατεσοδοόμενος* wird zwar von Diodor und auch von Prokop, der nur etwas abweichend statt dessen *κατεσοδῶν* bietet (s. Field zu Gen. 39), dem Σύρος zugeschrieben. Aber *ἐσοδοόμενος* oder *κατεσοδοόμενος* wird auch als Übersetzung des Symmachus überliefert: *ἐσοδοόμενος* in den hexaplarischen Noten der Sixtina und in den Hss. M und Brooke-McLean „j“ = HoP 57, *κατεσοδοόμενος* in den Hss. HoP 127 und Brooke-McLean „v“ = Rahlfs 344, s. Field und Brooke-McLean z. St. Daher könnte man bei einiger Zweifelsucht eine Verwechslung von Σύρος und Σύμμαχος, etwa hervorgerufen durch falsche Auflösung der für Σύμμαχος vorkommenden Abkürzung „Σο“ (Field I, S. XCV), annehmen. Und man könnte sich dafür sogar auf den Vorangang Fields berufen, der S. LXXVII Anm. 17 konstatiert, daß Chrysostomus eine Lesart des Symmachus (muß hier allerdings richtiger heißen: des Theodotion) irrtümlich dem Syrer zuschreibt. Daß nicht nur Diodor, sondern auch Prokop den Syrer als Autor von *κατεσοδοόμενος* oder *-δῶν* nennt, würde nicht sicher gegen die Annahme einer solchen Verwechslung sprechen, da Prokop sehr häufig seine Vorgänger einfach abschreibt; nur müßte der Fehler, wenn er nicht auf Diodor selbst zurückginge, schon in der Zeit zwischen Diodor und Prokop entstanden sein.

Zum Schlusse führt dann Field S. LXXXII noch Ier. 48 an, wo der Syrer *καλεῖσθαι* nach einem Brauche der „exquisitissima Graecitas“ für das die Arbeit begleitende und zu ihr anfeuernde Singen im Takte braucht (*ὁβάζει οἱ ληνοβατοῦντες καλεῖσθαι λέγοντες: ἰά, ἰά“*), und schließt daraus, daß „etiam stylus Syri nostri anonymi Graecam potius quam Syriacam originem arguit“. Aber hiermit ist nichts bewiesen. Denn der echt griechische Stil würde auch dann erklärbar sein, wenn die Kirchenväter, welche den Syrer zitieren, eine syrische Vorlage ad hoc ins Griechische übersetzt hätten.

Unter diesen Umständen freut es mich, eine von Montfaucon und Field übersehene Stelle anführen zu können, die, wie mir scheint, einen vollständig sicheren Beweis für Fields Auffassung des Σύρος liefert und überhaupt für die Frage nach der Beschaffenheit dieser immer noch recht rätselhaften Größe besonders wichtig ist. Sie findet sich in Theodorets Quaestiones in Octateuchum in der 19. Frage zum Richterbuche (Opera ed. Schulze I [1769],

λαί, εἶχον δέ τινα ὡς εἰκὸς ἰδῶματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὐτῇ¹⁾. ὡς γάρ ὁ Σόρος φησί, τῶν ἄλλων τὸν ἄσταχον σαρβλά²⁾ καλοῦντων οἱ τοῦ Ἑφραϊμ ἐκ τινος συνηθείας σαρβελῶ³⁾ ἔλεγον. τοῦτο γινώσκων Ἰερθεὶς λέγειν ἐκέλευσε καὶ διελιγγομένου ἀνῆρει.

Theodoret führt also zunächst als Parallele zu dem Vorhandensein verschiedener Dialekte bei den alten Hebräern die gleiche Erscheinung bei den heutigen Syrern an. Zu der Aufzählung der verschiedenen Abteilungen der Syrer bemerkt Lagarde treffend, daß Theodoret die Provinznamen seiner Zeit braucht, wie sie uns durch das Staatshandbuch jener Zeit, die *Notitia dignitatum*, authentisch überliefert sind, vgl. in der Ausgabe O. Seecks (1876) z. B. S. 49, wo unter den Provinzen des Orients „Palaestina secunda, Palaestina salutaris, Foenice Libani, Eufратensis, Syria salutaris, Osrhoena“ aufgezählt werden. Weniger vermag ich Lagarde beizustimmen, wenn er meint, daß Theodoret hier gerade von „fünf Dialekten des Aramäischen“ spreche; denn daß die Dialekte sich nach den römischen Provinzgrenzen gerichtet haben sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich⁴⁾. Meines Erachtens soll die Aufzählung nur darauf hinweisen, daß es eine ganze Reihe Syrisch redender Provinzen gibt, und daß dementsprechend auch manche dialektische Unterschiede im Syrischen vorhanden sind.

Sodann führt Theodoret noch den Σόρος zu der in Frage stehenden Stelle *Iud.* 12^a an. Allerdings zitiert er ihn offenbar nicht wörtlich; dazu weicht der Wortlaut von dem der Bibelstelle gar zu weit ab. Aber wenn wir auch den genauen Wortlaut des Σόρος aus dem Zitate Theodorets nicht rekonstruieren können, so viel können wir doch mit Sicherheit sagen: auf jeden Fall hat der Σόρος den hebräischen Dialektunterschied סביל:סביל durch einen syrischen Dialektunterschied ersetzt; denn σαρβλά und σαρβελῶ sind nur zwei verschiedene Aussprachen desselben syrischen Wortes ܣܪܒܠܐ, das dem hebräischen סביל entspricht. Hieraus folgt:

1) Zu αὐτῇ ergänze ἡ φυλὴ. Gemeint ist der Stamm Ephraim.

2) Sirmond und Schulze haben im Texte ἑμβλά, aber Picus und die von Schulze verglichene Hs. (s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 380 Anm. 1) haben σαρβλά.

3) Sirmond und Schulze haben im Texte ἑμβελῶ, aber Picus σαρβλ ὡς, die von Schulze verglichene Hs. σαρβελῶς. Über das hieraus herzustellende σαρβελῶ s. unten S. 428.

4) Auch sind es, da es zwei Palaestinae gibt, nicht fünf, sondern sechs Provinzen. Allerdings sind die beiden Palaestinae unter demselben Dux vereinigt, aber dasselbe gilt auch für Eufратensis und Syria, s. Seeck S. 69—74.

1) Der *Σόπος* ist nicht die Peschita. Denn diese hat den hebräischen Dialektunterschied getrenn nachgeahmt, indem sie zu dem syrischen Worte *ܡܚܠܐ* ad hoc eine sonst nirgends vorkommende Nebenform *ܡܚܠܐ* bildete: *ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ*. *ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ*. *ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ*. *ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ*.

2) Der *Σόπος* hat überhaupt nicht Syrisch, sondern, wie Montfaucon und Field mit Recht annahmen, Griechisch geschrieben. Denn der Unterschied zwischen *σμβλά* und *σμβελώ* wäre in der syrischen Schrift gar nicht zum Ausdruck gekommen; sowohl *σμβλά* als *σμβελώ* hätte man syrisch *ܡܚܠܐ* schreiben müssen. Im Griechischen dagegen konnte man umgekehrt den Unterschied der semitischen Zischlaute *š* und *s* nicht wiedergeben und mußte daher, wenn man nicht wie die LXX ganz frei übersetzen wollte, einen anderen Unterschied an die Stelle setzen, der sich in der griechischen Schrift ausdrücken ließ.

3) Da im Syrischen neben dem Status emphaticus *ܡܚܠܐ* auch ein Status emphaticus *ܡܚܠܐ* vorkommt (Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syr. Grammatik § 87), so können *σμβλά* und *σμβελώ* Transkriptionen dieses *ܡܚܠܐ* sein. Wahrscheinlicher jedoch stellen sie den ebenso lautenden Status absolutus zu *ܡܚܠܐ* dar; denn der Status absolutus der Substantiva, welcher bekanntlich in der syrischen Literatursprache fast völlig vom Status emphaticus aufgesogen ist, hat sich in den Dialekten, z. B. dem syropalästinischen, noch viel länger gehalten und kann für die Zeit des *Σόπος* ohne weiteres als noch sehr üblich angenommen werden. In diesem Falle entsprechen *σμβλά* und *σμβελώ* auch hinsichtlich der grammatischen Form ganz genau dem artikellosen *רַב־עַם* des hebräischen Textes. Aber auch wenn sie den Status emphaticus von *ܡܚܠܐ* darstellen sollten, würden sie immer noch Singulare sein und insofern dem hebräischen Urtexte entsprechen, nicht der Peschita, die hier zwar auch dasselbe Wort hat, aber nach allgemeiner Überlieferung als Plural (*ܡܚܠܐ* und *ܡܚܠܐ*). Also dürfen wir es auf jeden Fall als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß der *Σόπος* an unserer Stelle nicht aus der Peschita, sondern aus dem hebräischen Urtexte übersetzt hat.

4) Der *Σόπος* war in der Tat von Herkunft ein Syrer. Denn nur ein solcher konnte auf den geistreichen Einfall kommen, den im Griechischen unausdrückbaren hebräischen Dialektunterschied durch einen im Griechischen ausdrückbaren syrischen Dialektunterschied zu ersetzen, der mit dem hebräischen weiter nichts zu tun hat, als daß er sich bei demselben Worte findet.

So viel über die Bedeutung der Stelle für die Frage „Quis sit ὁ Σύρος“. Zum Schluß wollen wir noch sehen, was sie, abgesehen von der allgemeinen Nachricht, daß es zur Zeit Theodorets dialektische Unterschiede im Syrischen gegeben hat, noch weiter für die Geschichte der syrischen Sprache abwirft. Hierfür kommt folgendes in Betracht:

1) Es ist ein bekannter Unterschied zwischen dem Ost- und Westsyrischen, daß sich im Ostsyrischen das altsemitische *a* rein erhalten hat, während es im Westsyrischen zu *o* getrübt ist. Der Prozeß war vollendet, als um 700 n. Chr. im Westsyrischen die Bezeichnung der Vokale durch griechische Buchstaben eingeführt wurde; denn dabei wurde das griechische *o*, dessen Quantitätsunterschied von *ω* im Griechischen bereits geschwunden war, zur Bezeichnung des alten *a* gewählt. Dagegen wurde im I. Jahrh. n. Chr. wenigstens in Palästina noch *a* gesprochen; denn in den neutestamentlichen Transkriptionen $\mu\alpha\rho\nu\alpha\theta\acute{\alpha}$ = $\alpha\eta\ \alpha\gamma\gamma$ (noch bei Nestle und v. Soden falsch $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}$ getrennt!), $\acute{\alpha}\beta\beta\acute{\alpha}$ = $\alpha\beta\beta$, $\tau\alpha\lambda\iota\theta\acute{\alpha}$ = $\alpha\eta\iota\lambda\iota\theta$, $\text{Κη}\tau\acute{\alpha}$ = $\alpha\eta\tau$ u. s. w. erscheint das alte *a* noch überall als *α*. Das $\sigma\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ unseres Σύρος beweist nun, daß der Übergang des *a* in *o* mindestens in gewissen Gegenden des westlichen Syriens schon recht früh erfolgt ist. Wenn das dem Melito zugeschriebene Zitat aus dem Σύρος (vgl. oben S. 420 Z. 2 v. u.) wirklich auf Melito zurückgeht, so müßte der Σύρος noch dem II. Jahrh. n. Chr. angehören; andernfalls wäre er spätestens dem IV. Jahrh. n. Chr. zuzuweisen.

2) Die Wiedergabe des syrischen *bb* durch $\mu\beta$ sowohl in $\sigma\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\alpha}$ als in $\sigma\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ beweist, daß der Übergang der Doppelkonsonanten in einfache Konsonanten mit vorhergehendem Nasal in den syrischen Dialekten weiter verbreitet war, als die Orthographie der aus Edessa stammenden Literatursprache ahnen läßt. Dafür haben wir auch sonst Beweise, s. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semit. Sprachen I (1908), S. 245; besonders bemerkenswert ist, daß jene Erscheinung, wie Brockelmann unter „*ð*“ zeigt, auch in dem nordsyrischen Dialekte, dem die Armenier ihre aramäischen Fremdwörter entlehnten, sehr verbreitet gewesen sein muß. Genau derselbe Übergang findet sich übrigens bei demselben Worte auch im Arabischen, wo سَبَل dem hebr. שביל und syr. ܣܒܠܐ entspricht. (Über analoge Erscheinungen im Griechischen und Lateinischen s. W. Schulze, Samstag: Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 33 [1895], S. 366–386 und Ath. Butaras, Über den irrationalen Nasal im Griechischen: Glotta 5 [1914], S. 170 ff.)

3) Ich habe seinerzeit, als Hautsch die oben erwähnte Besprechung der Theodoretstelle niederschrieb, ihm auf seine Anfrage gesagt, aus den für die zweite Aussprache des Wortes überlieferten Varianten $\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\omega$, $\sigma\epsilon\mu\beta\alpha\lambda\ \acute{\omega}\varsigma$, $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ ¹⁾ sei als ursprünglich wahrscheinlich $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\omega}$ herzustellen, sodaß also der Unterschied der beiden Dialektformen $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ und $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\omega}$ nur in dem auslautenden Vokal läge, und dementsprechend sagt auch Hautsch: „wahrscheinlich ist $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\omega}$ zu schreiben“. In der Tat würde dieser eine Unterschied für den Zweck des $\Sigma\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ vollständig genügen, und es würde dann eine genaue Parallele zum Hebräischen vorliegen, wo der Unterschied der beiden Formen sich gleichfalls auf einen einzigen Laut beschränkt. Anders jedoch stellen Lagarde, dessen oben S. 424 zitierte Stelle mir damals nicht im Gedächtnis war, und Moore $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ her²⁾, und ich gestehe gern, daß dieses wegen seines engeren Anschlusses an die Überlieferung, die in allen drei Varianten zwischen β und λ ein ϵ aufweist, entschieden den Vorzug verdient. Das ϵ ist auch sehr wohl erklärlich: es ist das Schwa mobile, zu welchem das ursprüngliche \bar{a} , das in ܐܒܕܐ noch erhalten ist, in ܐܒܕܐ abgeschwächt wurde. Wenn dieses ϵ in $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ fehlt, so ist das daraus zu erklären, daß der hinsichtlich des \bar{a} auf älterer Sprachstufe stehen gebliebene Dialekt, welchem $\sigma\epsilon\mu\beta\lambda\acute{\alpha}$ angehört, in der Abschwächung des \bar{a} umgekehrt noch weiter als der $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}$ -Dialekt fortgeschritten war und auch das Schwa mobile nicht mehr deutlich aussprach; vgl. ähnliche Fälle bei Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik § 21 B und 23 D.

1) Siehe oben S. 425 Anm. 3.

2) Daneben wirft Lagarde noch die Frage auf, ob die Variante $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ auf ein ursprüngliches $\sigma\epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}$ zurückzuführen sei. $\sigma\epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}$ soll offenbar = ܐܒܕܐ sein, aber eine Wiedergabe des \bar{a} des Status emphaticus durch ϵ ist ganz unwahrscheinlich und die Zurückziehung des Akzentes auf die vorletzte Silbe, durch welche Lagarde dieses ϵ anscheinend erklären will, für so alte Zeit schwerlich anzunehmen. Überdies ist die Hs., welche $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ bietet, so jung (XV. Jahrh., vgl. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. [1914], S. 154 f. Nr. 351), daß man nicht, wie Lagarde tut, mit einer Unzialverwechslung ($\omicron\varsigma$ statt $\theta\varsigma$) rechnen darf, wenn eine andere Erklärung ($\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ aus $\sigma\epsilon\mu\beta\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma$) möglich ist.

III. Berichtigungen und Nachträge zu früheren Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens¹⁾.

- 1) Zu E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 3—28 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1909, S. 518—543).
- S. 9 [524] Z. 18: Vor „b fi“ etc. ist, wie Ludwig Köhler in der Berliner philol. Wochenschr. 30 (1910), Sp. 1033 bemerkt hat, noch „A“ hinzuzufügen.
- S. 10 [525] Z. 15 v. u.: Dieser Fall gehört, wie Köhler ebenda Sp. 1034 bemerkt hat, nicht hierher, sondern auf S. 9 [524] unter Nr. 2. Denn ἀνεμνήσθη findet sich nicht in den drei Hss. b w 108, sondern nur in b 108 (nicht, wie Köhler meint, in b allein, s. P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des A. T. [1882], S. 40).
- S. 11 [526] Z. 10 v. u.: Statt „A l y“ muß es „A L y“ heißen; auch hierauf hat Köhler Sp. 1033 aufmerksam gemacht.
- S. 20 [535] Text Z. 10 v. u.: Vor „54. 59. 75. 82“ ist, wie George F. Moore im American Journal of Semitic languages and literatures 29 (1912—13), S. 44f. mit Recht moniert, noch die schon früher von Moore zu jener Gruppe gestellte alte Hs. K (Fragmente von Num.—Jud. aus dem VII/VIII. Jahrh., s. Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2 [1914], S. 96—98) hinzuzufügen. Für Hautsch' Untersuchung selbst kommt allerdings K nicht in Betracht, da K an keiner der von Hautsch angeführten Stellen erhalten ist.
- S. 20 [535] Text Z. 2 v. u.: Statt „übereinstimmen“ lies „übereinstimmt“.
- S. 22 [537] Z. 17—21: siehe unten zu S. 25f.
- S. 22 [537] Z. 22 — S. 23 [538] Schluß: Hautsch behandelt hier ausführlicher die drei Stellen Ind. 110. 76. 126, an welchen er B-Lesarten bei Theodoret gefunden zu haben glaubt. Dazu bemerkt Eb. Nestle im Theol. Literaturblatt 31 (1910), Sp. 559 nur kurz, daß diese Stellen ihm „auch eine andere Erklärung zuzulassen scheinen“. Eingehend widerlegt Hautsch' Auffassung George F. Moore a. a. O., S. 42—44. Im Anschluß an seine Darlegungen ist folgendes zu konstatieren:

1) Diese Berichtigungen und Nachträge habe ich allein zusammengestellt, da ich mit Herrn Dr. Hautsch und Herrn Dr. Große-Brauckmann zur Zeit keine Rücksprache darüber nehmen konnte. A. Rahlf, im Oktober 1915.

- S. 22 [537] Z. 17 v. u.: „Pic. u.“ ist zu streichen.
- S. 22 [537] Z. 15—13 v. u.: Hautsch' Angabe über die Lesart der meisten Vertreter des A-Textes ist ungenau; denn diese haben nicht, wie allerdings A selbst, ἀτὴν, sondern αὐτοῖς (wie B) oder αὐτοῦς, und sie verknüpfen die (in A selbst fehlende) zweite Übersetzung ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς o. ä. mit dem Vorhergehenden durch καί.
- S. 22 [537] Z. 19—12 v. u.: Theodoret stimmt in ὅτι Πηχὰβ διασπασατο αὐτοῖς Ind. 1¹⁹ allerdings, wie Hautsch richtig angab, genau mit B überein. Aber ganz ähnlich lesen, was Hautsch zu sagen versäumt hat, auch A und die zur A-Gruppe gehörigen Hss. 19. 108, nur daß sie ἀτὴν statt αὐτοῖς haben. Die schon erwähnte zweite Übersetzung καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς, welche nach Hautsch' Darstellung für den A-Typus charakteristisch wäre, haben A 19. 108 ebensowenig wie B. Folglich ist der Unterschied zwischen diesen Vertretern des A-Typus und B hier nur gering, und man kann aus der genauen Übereinstimmung Theodorets mit B hier schwerlich auf Beeinflussung seines LXX-Textes durch den B-Typus schließen. — Moore S. 43 behauptet, auch die Hss. 54 und 59, mit denen Theodoret gewöhnlich zusammengeht, haben hier genau wie B und Theodoret nur ὅτι Πηχὰβ διασπασατο αὐτοῖς, und folgert daraus, „that Theodoret is here, as elsewhere, following 54 cet., not B“. Aber hier befindet er sich im Irrtum. Allerdings werden 54 und 59 bei HoP nicht unter den Hss. genannt, welche die zweite Übersetzung καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς hinzufügen. Aber Lagarde, der im 1. Teile seiner Septuaginta-Studien (1891) eine neue Kollation von 54 oder „k“, wie er die Hs. nennt, mitgeteilt hat, gibt auf S. 22 ausdrücklich an, daß „k“ καὶ ἄρματα σιδηρὰ αὐτοῖς hinzufügt; und daß Lagarde hier gegen HoP recht hat, wird auch für Moore keinen Augenblick zweifelhaft sein. (Von 59 besitzen wir noch keine neue Kollation. Vorläufig wird man gegen Moores Schluß aus dem Stillschweigen von HoP bei 59 ebenso mißtrauisch sein dürfen wie bei 54, und das um so mehr, als die dritte zu dieser Gruppe gehörige Hs. 76 den Zusatz nach ausdrücklicher Angabe von HoP hat.)
- S. 22 [537] Z. 11 v. u. — S. 23 [538] Z. 7: In Ind. 7_s heißt es im Hebräischen und in allen LXX-Texten übereinstimmend, daß Gideon diejenigen besonders stellen soll, welche mit der Zunge lecken wie ein Hund. Im folgenden Verse heißt es dann in A und anderen Hss. des A-Typus, darunter auch den gewöhn-

lich mit Theodoret übereinstimmenden 54. 59. 75, wiederum, daß sie mit der Zunge lecken, im Hebräischen und in B dagegen, daß sie mit der Hand zum Munde lecken. Da nun auch Theodoret sagt, daß sie „mit der Hand das Naß zum Munde führen“, so hat Hautsch auf Abhängigkeit Theodorets vom B-Texte geschlossen. Nach Moore dagegen hängt Theodoret hier vielmehr von Josephus Antiq. V 217 Niese (nach alter Zählung V 6, 3) ab; denn beide berühren sich nicht nur im Wortlaut (Josephus ταῖς χερσὶ . . . προσεγγάμενοι τὸ ὄδωρ, Theodoret τῇ δὲ χεὶρὶ τὸ νῆμα προσεγγόντων τῷ στόματι), sondern stimmen auch in der eigentümlichen Gesamtauffassung der Stelle überein: beide nehmen an, daß Gott die dreihundert ausgewählt habe, weil sie die schlechtesten Soldaten waren, also durch ihre Wahl besonders deutlich gezeigt wurde, daß alles auf den göttlichen Beistand ankommt. Auch hier wird man Moore recht geben müssen. Theodoret hat den Josephus oft benutzt. An einer ganzen Reihe von Stellen zitiert er ihn sogar mit Namen, s. Theodoreti opera ed. Schulze 5 (1774), Index rerum unter „Josephus“. Daher führt auch Niese in seiner großen Josephus-Ausgabe den Theodoret öfters im textkritischen Apparat an. An unserer Stelle zitiert nun allerdings Theodoret den Josephus nicht, und er stimmt auch nicht genau mit ihm überein: während nach Josephus die dreihundert aus Angst vor den Feinden (V 216 Niese καταπεληγότας τοὺς πολέμιους, 217 μετὰ φόβου) es nicht wagten, sich zum Wasser niederzulassen, waren sie nach Theodoret zu faul dazu (ἀργοὶ καὶ νοδῆς). Aber daß Theodoret den Josephus nicht zitiert, hat nichts zu bedeuten, da die Alten überhaupt ihre Vorgänger nur recht selten zitieren. Und die Abweichung in einem nebensächlichen Punkte kann gegenüber der Übereinstimmung in der Hauptsache nicht ins Gewicht fallen und ist auch bei Abhängigkeit leicht erklärlich.

- S. 23 [538] Z. 7–12: Hautsch schließt aus dem κλίνων bei Theodoret, daß in seinem LXX-Texte wie im B-Texte das Verbum κλίνειν stand, nicht κάπτειν wie im A-Texte. Aber auch hier kann Theodoret von Josephus abhängen, denn dieser hat κατακλινέντας (V 216 Niese).
- S. 28 [538] Z. 13—Schluß: In Iod. 12^a ist bei Theodoret in der Frage die A-Lesart εἴματα δὴ σὺνθημα überliefert. Da jedoch in Theodorets Antwort nicht σὺνθημα, wohl aber ἄσταγος vorkommt, glaubte Hautsch schließen zu dürfen, daß die Theodoret-Überlieferung hier falsch sei und Theodoret selbst viel-

mehr wie B εἶπον δὲ σάχος gelesen habe. Diese Folgerung ist aber unzulässig; denn ἄσάχος kommt nicht in der eigentlichen Auslegung des LXX-Textes vor, die, wie Moore zeigt, sehr wohl zu der überlieferten Lesart σύνθημα paßt, sondern nur in dem, was Theodoret zum Schlusse noch, um die Sache ganz klar zu machen, aus dem „Syrer“ anführt, vgl. oben S. 424f.

- S. 22 [537] Z. 17—21 und S. 25f. [540f.]: Die Stellen aus Ind. 17₁, 18₁; und 17₂—18₁₀ finden sich auch in dem 1911 von Eng. Tisserant im 23. Bde. der *Studi e testi* herausgegebenen *Codex Zuqninensis rescriptus* („Z“), der in fast allen seinen Teilen lucianischen Texttypus bietet, s. die Übersicht über die Hss., aus denen er zusammengesetzt ist, im 2. Bde. der Mitteilungen des Sept.-Untern. (1914), S. 275—277. Die alte Hs., aus der die Fragmente des Richterbuches stammen („Z¹“, VI. Jahrh.), stimmt in Ind. 18₁ σταξαν und το γλο[π]τον μυχα ο [ε]ποιησεν, 17₂ ανηρ εκαστος το αρεστον, ι την παιδαριον, 18₂ εν κο[υ]λα[β]ι η ην und ρηγαβ völlig mit Theodoret überein und weicht in 17₂ ενεπλησεν und 18₁₀ ιωναθαν [υ]ο[ς] μανασση υιο[ς] [γ]ερσαμ¹) υιο[ς] μο[υ]σ[η] von Theodoret (17₂ επλησε, 18₁₀ wie Z¹, aber mit γηρσαμ) nur unbedeutend ab. Bloß in 17₂ εκ βηθλεεμ δημω ιουδα stimmt Z¹ gegen Theodoret, der noch εκ σαρρενειας ιουδα hinzufügt, mit B überein; doch kann hier, wie Tisserant S. XXXIX bemerkt, Theodorets Überschuß in Z¹ zufällig infolge des Homoioteleutons ausgefallen sein. Somit haben wir in Z¹ einen weiteren, sehr alten Vertreter des Texttypus, welchen Hautsch für lucianisch erklärt hat; und da, wie schon bemerkt, auch fast alle übrigen in „Z“ vereinigten Hss. lucianischen Texttypus zeigen, so wächst die Wahrscheinlichkeit, daß die von Hautsch als lucianisch bezeichnete Gruppe 54. 59. 75 nebst den dazu gehörigen Unzialen K und Z¹, wie auch Tisserant S. XXXVII—XLIV annimmt, in der Tat den Luciantext des Richterbuches darstellt.

- S. 25 [540] Z. 1 v. u.: „(beide ohne exxωτος)“ ist, wie Tisserant a. u. O., S. XXXIX Anm. 1 richtig bemerkt, zu streichen.

¹) So, mit ε, hat Tisserant [γ]ερσαμ in seiner Ausgabe des Textes S. 19 und in der dazu gehörigen Anmerkung. Dagegen hat er auf S. XXXIX, wo er die Stelle viermal zitiert, stets γηρσαμ mit γ. Was richtig ist, läßt sich nicht entscheiden. Allerdings haben fast alle LXX-Hss. γηρσαμ, γηρσαμ o. ä. mit γ, aber A hat γερσαμ, und 59, eine zu derselben Gruppe wie Z¹ gehörige Hs., hat nach HoP γερσαμ.

- 2) Zu P. Glaue und A. Rahlfs, Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 31—64 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 167—200).
- S. 31 [167], 47 [183] und 54 [190]: Die berühmte samaritanische Lesart Garizim statt Ebal Deut. 27, findet sich, wie Max L. Margolis im *Jewish Quarterly Review*, New Series 3 (Philadelphia 1912), S. 130 bemerkt, auch in der altlateinischen Übersetzung der LXX, s. *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* ed. Ulysse Robert (Lyon 1900), S. 30: „in monte Garzin“. Doch ist גרזי hier übersetzt, nicht wie bei den Samaritanern (גרזימ *ev* Ἀργαζιμ, s. Glaue-Rahlfs S. 47 f. = 183 f.) zum Eigennamen gezogen.
- S. 41 [177] Z. 5—7: Die von Walter Reimpell (auf dem östlichen Kriegsschauplatze als Kompagnieführer bei einem Sturmangriff am 11. Dezember 1914 gefallen) eingesehenen Hss. der arabischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs Paris, Bibl. Nat., Arab. 5. 6. 8 bieten, wie P. Kahle in der *Theol. Literaturzeitung* 37 (1912), Sp. 357 f. bemerkt, den in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrh. entstandenen *textus receptus* dieser Übersetzung. Über andere Rezensionen derselben macht Kahle ebenda kurze Andeutungen, vgl. auch sein Buch „Die arabischen Bibelübersetzungen“ (1904), S. X—XIII und seinen Aufsatz „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“ in den *Theol. Studien und Kritiken* 88 (1915), S. 415.
- S. 48 [184] Z. 19—23: Während der von Saadja abhängige *textus receptus* der eben erwähnten arabischen Übersetzung גרזי durch جبل wiedergibt, ziehen nach Kahle *Theol. Litztg.* a. a. O. „auch die älteren Handschriften der arabischen Übersetzung“ entsprechend dem echt samaritanischen Brauche גרזי mit dem folgenden גרזימ zu einem einzigen Worte zusammen. Genauer sagt Kahle in den *Theol. Stud. u. Krit.* a. a. O., S. 424 f.: „Bei der arabischen Übersetzung der Samaritaner steht es so, daß vier alte mir bekannte Handschriften hargerizim in einem Worte schreiben, andere nicht weniger alte Handschriften aber ebenso wie der spätere *textus receptus* der arabisch-samaritanischen Übersetzung gebel gerizim.“
- S. 61—64 [197—200]: Hiergegen erhebt Kahle in den *Theol. Stud. u. Krit.* a. a. O., S. 423—426 gewisse Bedenken. Dabei operiert er aber mit allgemeinen Erwägungen, die mir nicht beweiskräftig scheinen.

3) Zu E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret (Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 71—100 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1911, S. 336—365).

S. 100 [365] Z. 3—5: Der von Tisserant herausgegebene Codex Zuqninensis rescriptus (Studi e testi 23, Rom 1911) stimmt mit Theodoret nicht nur in Ps. 30; in einer seltenen Lesart überein, sondern, wie der Referent in der Revue biblique internationale, Nouv. sér. 9 (1912), S. 314 bemerkt, auch in zwei anderen, allerdings minder wichtigen Fällen: Ps. 14; [αα]: ας, vgl. Große-Brauckmann S. 86 [351], und Ps. 17; χαλας d. h. χαλασαι, vgl. Große-Brauckmann S. 93 [358].

4) Zu A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche

(Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 1, S. 122—230 = Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1915, S. 28—136).

S. 181 [87] Z. 11: Adolf Jülicher machte mich (brieflich) darauf aufmerksam, daß von den drei Jahren 713, 719 und 724, welche nach Carl Schmidt für den Osterfestbrief des Patriarchen Alexanders II. in Betracht kommen, nur die beiden ersten möglich sind, da 724 als Schaltjahr zu dem für den Anfang der Quadragesima angegebenen Datum nicht paßt. Schon wegen der Gleichung πρὸ ἡ Καλανδῶν Μαρτίων, ἥτις ἐστὶ Φεβρουαρίου x (Z. 306 des Osterfestbriefs) kann es sich nur um ein gewöhnliches Jahr mit 28 Tagen im Februar handeln.

S. 189 [95] Z. 7 v. u.: Statt „Invocavit“ ist „Estomihi“ zu lesen (briefliche Mitteilung von Jülicher).

Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1915.

I.

Hinter die Bearbeitung der Zwölfapostellehre ist am Schluß des siebenten Buches der apostolischen Konstitutionen (VII 33 ff.) eine Gebetssammlung angehängt, die religions- und liturgie-geschichtlich das allerhöchste Interesse verdient, wie die folgende Untersuchung erweisen soll. Ich beginne mit dem dritten Gebet c. 35.

Dieses Gebet wird mit einem Preis Gottes des *κρίστης* und *σωτήρ* eröffnet, der wegen seiner sündenvergebenden Barmherzigkeit gepriesen wird: *πρὸς: γὰρ ἀγαθὸς ὑπάρχεις, ψεῖδῃ δὲ ἁμαρτανόντων εἰς μετάνοιαν προσκαλούμενος*. Dann wird die gesamte Kreatur *οὐρανοί, γῆ* und *θάλασσα* zu seinem Lobpreis aufgeboden, der mit den Worten Ps. 103₂₄ formuliert wird. Und nun lautet die Fortsetzung:

καὶ στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος καὶ πνεύματα νοερά¹⁾ λέγουσιν — „εἰς ἅγιος τῷ Φελμουσί“ (Da. 8₁₃) — καὶ Σεραφίμ, ἅγια ἅμα τοῖς Χερουβίμ τοῖς ἑξαπτερότοις σοὶ τὴν ἐπινίκιον ὥδην φάλλοντα ἀσκήτοις φωναῖς βοῶσιν·

ἅγιος ἅγιος ἅγιος, κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (Jes. 6₃)·

καὶ τὰ ἑτερα τῶν ταγμάτων πλήθῃ, ἀρχάγγελοι θρόνοι κοριότητες ἀρχαὶ ἐξουσίαι δυνάμεις, ἐπιβοῶντα λέγουσιν·

ἐδόξημένῃ ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ (Ex. 3₁₃).

1) Vgl. VII 42,3 (Ölweihe) *βασιλεία πίστεως αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως*; VIII 12,7.49 *κύριος (θεός) π. νοητῆς κ. αἰσθ. φύς*. 37,2 (Abendgebet) *ὁ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν βασιλεὺς*.

Was wir hier vor uns haben, ist gar nichts anderes als die charakteristische Form der Keduscha in der jüdischen Liturgie, deren in Betracht kommende Texte ich einfach zum Vergleich und Beweis nun daneben stelle. In der noch heute geltenden, offiziellen Gebetsliturgie steht diese Keduscha an drei Orten¹⁾. Einmal im Jozer, genauer in der Einleitung zum Sch'ma (zwischen den Gebeten *שמע ישראל* und *שמעיהו*), dann im Schmone Esre als Zusatz zur dritten Bitte („Du bist heilig“), endlich als Keduscha de Sidra²⁾ ziemlich am Schluß des Morgengottesdienstes. Für uns kommen nur die beiden Formen im Jozer und im Schmone Esre in Betracht. Sie lauten im Jozer³⁾:

„Sei gesegnet unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer⁴⁾ von Heiligen, es sei dein Name für immer gepriesen, unser König, Schöpfer von dienstbaren Wesen. ...

Und seine Diener stehen alle auf der Höhe des Weltalls ... alle geliebt, alle auserwählt, alle stark ... und alle öffnen ihren Mund ... mit Lied und Gesang und segnen und preisen und verherrlichen ... den Namen Gottes ..., heilig ist er. Und alle nehmen auf sich das Joch der himmlischen Herrschaft ('Malkut Schamajim') einer von dem andern⁵⁾, und fordern einer den andern⁶⁾ auf, ihren Schöpfer zu heiligen. ... Einmütig sprechen sie alle die Heiligung aus und sagen in Ehrfurcht:

Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit (Jes. 6₃).

Und die Ophanim und die heiligen Chajjoth erheben sich mit starkem Getöse den Seraphim gegenüber, ihnen gegenüber preisen sie und sprechen:

Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort! (Ez. 3₁₁).⁷⁾

Etwas einfacher ist der Wortlaut im Achtzehnbittegebet:

1) Vgl. J. Ellbogen, der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 1918. S. 61.

2) Über deren Entstehung vgl. Ellbogen 79.

3) Ich zitiere nach dem germanischen Ritus, J. B. Hirsch, Israels Gebete (S. 108 und S. 134).

4) Konstit. VII 35 (Anfang): μέγας εἰς ὅριον παντοκράτωρ ... κτίστα σωτήρ πλοῦτος ἐν χάριτι.

5) Dieser aus Jes. 6 stammenden Wendung entspricht in den Konstit. 35, 3 die aus Da. 8₁₃ entlehnte: εἰς ἄγιος τῷ φιλομῶνι. Das hebräische Wort (= τῷ ἡλίω) ist, wie in den LXX, stehen geblieben. Doch hat sich der Sinn des φιλομῶνι hier noch ganz deutlich erhalten: λέγουσιν εἰς ἄγιος τῷ φιλομῶνι, während LXX töricht übersetzen: καὶ εἶπεν ὁ ἑταῖρος ἄγιος τῷ Φιλομῶνι (Eigensname) τῷ λαλοῦντι.

(Vorbeter): „Wir wollen deinen Namen in dieser Welt heiligen, wie sie ihn im hohen Himmel heiligen, wie durch deinen Propheten geschrieben ist: Und es ruft einer dem andern zu und spricht (Gemeinde und Vorbeter): „Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit“.

(Vorbeter): „Zu einander gewendet sprechen sie: Gesegnet“.

(Gemeinde und Vorbeter): „Gesegnet sei die Herrlichkeit Jahves an seinem Ort!“¹⁾

Ich glaube, durch die Zusammenstellung der Texte ist die These, die ich oben aufstellte, bewiesen. Die Übereinstimmung in der nicht naheliegenden Kombination der beiden Sprüche Jes. 63, Ez. 312 ist schlagend und kann nicht dem Zufall zugesprochen werden, ebensowenig wie die Verteilung der beiden Lobsprüche auf den Wechselgesang verschiedener Engelchöre. Dabei ist zu bemerken, daß die Parallele in der Jozer-Keduscha noch stärker hervortritt als in der Keduscha des Achtzehnbittegebets. Aber die Übereinstimmung aller drei Texte ist frappant. Auf einige hinzukommende Einzelheiten ist bereits in den Anmerkungen zu den Texten aufmerksam gemacht. Auch eine interessante Abweichung ist zu notieren. Während der jüdische Text den Chor der Ophanim und Chajjot den Seraphim entgegenstellt, stellt der christliche den Seraphim und Cherubim die sechs aus dem neuen Testament bekannten Engelklassen gegenüber. Hier mag man christlichen, neutestamentlichen Einfluß und Überarbeitung vermuten. Sicher ist das nicht, denn die sechs (oder) sieben Engelklassen waren schon der jüdischen Theologie²⁾ bekannt, und es wäre ebenso gut möglich, daß man bereits auf dem Boden der jüdischen Diaspora die schwer zu übersetzenden Ophanim und Chajjot durch die geläufigeren Wendungen ersetzt hat.

Man könnte höchstens eines noch gegen die hier vorgetragene Kombination einwenden. Sind die Texte der (modernen) jüdischen Gebetsliturgie wirklich so alt, daß sie als Quelle für die Konstitutionen angesprochen werden können? Könnte das Verhältnis nicht das umgekehrte sein? Wir sind in der glücklichen Lage,

1) An dieser Stelle folgt noch das Zitat Ps. 146₁₀ (Ewig soll Jahve dein Gott herrschen, Zion — Geschlecht für Geschlecht, Halleluja!).

2) Vgl. äthiop. Henochbuch 61₁₀: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalt (ἄγγελοι), Herrschaften (κυριότητες), auserwählte Mächte (ἑξουσίαι); Slavisches Henochbuch c. 20 (Rec. A u. B): Erzengel, Kräfte (богъи); Herrschaften (κυριότητες), Prinzipale (ἄρχαί), Mächte (ἑξουσίαι), Cherubim, Seraphim, Throne (θρόνοι); Vieläugige (Ophanim). Vgl. Testament Adams (Renan, Journal Asiat. V. Série II 1853, 458 f.), Bousset, Relig. d. Judent. 2 376.

das Bedenken widerlegen und gerade für die Hauptsache das Alter der eigentümlichen Form der Keduscha durch unzweifelhafte Zeugnisse beweisen zu können.

Tosephta Berachot 19b wird uns überliefert: „Man stimmt nicht ein mit dem Vorbeter (קורא). — R. Jehuda (etwa 130 - 160 v. Chr.) stimmte ein mit dem Vorbeter: 'Heilig, Heilig, Heilig ist Jahve der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit'. Und 'gepriesen sei Jahves Herrlichkeit an seinem Ort'. All das sprach J. Juda mit dem Vorbeter“.

Hier haben wir die Bestätigung, daß die jüdische Keduscha ihre Grundform (Kombination von Jes. 63 und Ezech. 311) bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten haben muß.

Unsicher bleibt freilich leider dabei, an welchem Ort in der jüdischen Liturgie die Keduscha damals ihre Stelle hatte. Doch weist der hier betonte antiphonische Charakter (Wechselgespräch von Vorbeter und Gemeinde) auf das Achtzehnbittengebet hin¹⁾. Denn dort ist die Keduscha noch heutigen Tages antiphonisch stilisiert. Auch der ungewöhnliche²⁾ Name des Vorbeters (קורא) würde sich in diesem Zusammenhang erklären. Denn der Vorbeter spricht nach dem heutigen Ritus „Gesegnet“, worauf die Gemeinde mit Ez. 311 einfällt.

Weiter hat Elbogen (S. 62) durch Verweis auf Talmud Jer. Berachoth V 4 nachgewiesen, daß zur Zeit R. Abbuns (vor 354) auch der die beiden Bibelstellen verbindende Text mit der charakteristischen Erwähnung der Ophanim bekannt war. Und schon dieser terminus ad quem genügt, um die Abhängigkeit des Redaktors der Konstitutionen (resp. seiner Quelle) sicher zu stellen³⁾. Diese Notiz ist um so wichtiger, als die oben gegebene Zusammenstellung zeigt, daß gegenwärtig nur die Keduscha im Jozer, nicht die im Achtzehnbittengebet, eine volle Parallele zu den Konstitutionen bietet, und andererseits aller Wahrscheinlichkeit nach der alte Standort der Keduscha nicht Jozer, sondern das Achtzehnbittengebet⁴⁾ war. Das Rätsel löst sich durch den Hinweis

1) Die Sitte, mit dem Vorbeter zu sprechen (antiphonisch), scheint sich erst zur Zeit Judas eingebürgert zu haben. Sie war damals, wie die Stelle deutlich zeigt, untritten.

2) Vgl. Elbogen 61.

3) Schwartz, Schriften der wissensch. Ges. Straßburg VI S 12. Die Konstitutionen „kennen das Weihnachtsfest, das nicht vor den siebenziger Jahren des vierten Jahrhunderts im Orient bekannt wurde“.

4) Elbogen 66 ist der Ansicht, daß die Keduscha des Jozer erst eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit sei.

Elbogens (62), daß jener verbindende Text (mit der Erwähnung der Ophanim) sich auch im Achtzehnbittegebet an einzelnen ausgezeichneten Tagen erhalten habe¹⁾. Kürzerer und längerer Übergangstext stammen also beide aus der dritten Bitte der „Thephila“, wobei es für uns unwesentlich ist, welches der ältere war²⁾.

Nach dem üblichen (germanischen) Text (Hirsch S. 136) schließt die Keduscha: „Geschlecht für Geschlecht wollen wir Deine Größe verkünden und in alle Ewigkeit Deine Heiligung vollziehen, und Dein Prais, unser Gott, soll von unserm Mund in alle Ewigkeit nicht weichen, denn Gott, ein großer König und heilig bist Du, gesegnet seist Du Jahve, heiliger Gott“.

Und nun wird uns die weitere Fortsetzung des Gebetes in den Konstitutionen (35, 4) ganz klar:

Ἰσραὴλ δὲ ἡ ἐπίγειος σου ἐκκλησία [ἡ ἐξ ἐθνῶν] ταῖς κατ' οὐρανὸν δυνάμεσιν ἀμύλωμένη νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θεολογῶν (II. Makk. 13)³⁾ φάλλει (folgt Ps. 67₁₈). Ganz analog dem Aufbau der noch heute geltenden jüdischen Liturgie⁴⁾ schloß sich an den Lobpreis der Engel die Aufforderung an die Gemeinde Israels, dem himmlischen Lobgesang den irdischen hinzuzufügen. Der christliche Bearbeiter hat den Passus wörtlich übernommen, nur fügte er zu Ἰσραὴλ⁵⁾ ἡ ἐπίγειος ἐκκλησία einfach das ἡ ἐξ ἐθνῶν hinzu.

An diesen Bestand des Gebetes schließt sich dann noch ein langer Lobpreis⁶⁾, bei dem zunächst im einzelnen jüdische Grundlage und etwaige christliche Bearbeitung nicht leicht gesondert

1) Genaueres Elbogen 65 unter 1 b.

2) Der kürzere Text der gewöhnlichen „Thephila“ scheint schon wegen seiner abrupten Fassung: „Zu einander gewendet sprechen sie (wer?)“ der sekundäre zu sein.

3) Das Zitat auch VIII 6, 12 (Katechumenengebet) und 16, 5 (Presbytergebet).

4) Aus dem Vergleich geht hervor, daß der dritte Spruch der Keduscha Ps. 146₁₀, der sich in der Keduscha der Thephila (auch in der Keduscha de Sidra), aber nicht in der Keduscha des Jozer findet, wahrscheinlich nicht zum alten Bestand der Keduscha gehört.

5) Vgl. die Erwähnung Israels im Gebet VII 36, 2 (hier die Formel: τὸν ἀληθινόν Ἰσραὴλ . . . τὸν ὁρῶντα θεόν) und ähnlich VIII 15, 7.

6) Der auf den obigen Abschnitt folgende § 5 ist zunächst eine Wiederholung von § 2; die ganze Kreatur wird zum Lobpreis Gottes aufgefordert: οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ (also die fünf Elemente), ἀντίρες, ζῶα (Berührungen mit VII 34 sollen unten notiert werden). Dann § 6 (= 4) διὰ καὶ ὁρίζαι πᾶς ἄνθρωπος: . . . ὅμνον ἀναπέμπειν. Darauf folgt § 7–10 der Gotteshymnus. Vgl. übrigens die Anordnung der Lobgesänge Apk. Joh. 5, (Cherubim), 5₁₁, (Engel), 5₁₂ (die gesamte Kreatur).

werden können. Spezifisch christliche Wendungen sind darin sehr wenige, zu notieren sind die Zusätze 35,6 διὰ καὶ ὀφείλει πᾶς ἄνθρωπος ἐξ αὐτῶν τῶν στέρνων σοὶ [διὰ Χριστοῦ] τὸν ὑπὲρ πάντων ὄντων ἀναπέμψειν und natürlich in der Doxologie (35,10): ὁ τοῦ Χριστοῦ θεὸς καὶ πατήρ ... δι' οὗ σοὶ καὶ ἡ ἐπάξιος προσκύνησις ὀφείλεται παρὰ πάσης λογικῆς¹⁾ καὶ ἁγίας φύσεως. Neutestamentliche Reminiszenzen sind fast gar nicht vorhanden; die einzige etwa erwähnenswerte wäre ἀνεξίτηλος κρίμασιν 35,9 (Röm. 11,33)²⁾. Bemerkenswert jüdisch klingen die Wendungen 35,7: τὸ γὰρ σὸν αἰώνιον κράτος καὶ φλόγα καταφύγει καὶ λέοντας φημοὶ καὶ κήτη κατακράδνει καὶ νοσοῦντας ἐγείρει καὶ θυνάμεις μετατρέψει καὶ στρατὸν ἐχθρῶν καὶ λαὸν ἀριθμοῦμενον ἐν τῷ ὁπερηφανηθεῖσθαι (II. Reg. 24) καταστρώνοισιν. Dazu vergleiche man den Schluß der Keduscha im Jozer (Hirsch 110) „Denn er ist allein der Vollbringer großer Taten, der neues Schaffende, der Herr der Schlachten, der Wohltaten säet, der Heil sprossen läßt, der Heilungen bringt ... der Herr der Wunder“³⁾.

Unmittelbar vor der christologisch bestimmten Doxologie finden wir endlich die bemerkenswerte Wendung 35,10: σὸ γὰρ εἰ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δημιουργίας τῆς διὰ μέσσω κρίσεως ὡς αἰετός, ὁ προνοίας χορηγός, ὁ νόμων δοτήρ. Natürlich hat der Redaktor die σοφία auf Christus bezogen, aber die ganze Wendung ist aus jüdischem Milieu viel besser und unmittelbarer verständlich⁴⁾. Doch

1) λογικῆς in unseren Gebeten noch 34,6 und 38,5, dann in den Gebeten des achten Buches: 9,8; 12,17; 15,7; 37,5.6; 41,4. Im ganzen übrigen Buch nur II 19,1 (VI 11,7), VI 30,10 (λογικά τέγματα = Engel).

2) ἀπόδοτος ἢ κατοικία 35,9 und μισθοπόδότης 35,10 brauchen nicht aus I. Tim. 6,18 resp. Hebr. 11,4 zu stammen. Drews, Untersuch. über die sog. Clemen- tinische Liturgie S. 83, legt starkes Gewicht auf das Vorkommen des Wortes μισθοπόδότης Hebr. 11,4 und Konst. VIII 12,22, um seinerseits die Abhängigkeit des Hebräerbriefs von christlicher Liturgie zu beweisen (s. u.). Er betont die außerordentliche Seltenheit des Wortes, es finde sich erst wieder bei Gregor von Naziana. Unsere Stelle hat er übersehen; auch V 6,10, wo Abhängigkeit vom Hebräer anzunehmen ist. Es wird aber weiter unten bewiesen werden, daß die Übereinstimmungen von VIII 12,22 und unserer Stelle aus der jüdischen Liturgie stammen. In irgend einer Weise wird dann auch der Verfasser von Hebr. 11 aus derartigen (jüdischen?) Quellen geschöpft haben.

3) Vor jenen Wendungen steht (s. o.) in den Konstitutionen (35,5f.) ein Preis des Schöpfergottes, der (neben andern) die Gestirne geschaffen. In der Keduscha des Jozer heißt es: Er ist es, der mit seiner Güte jeden Tag stets wie am Anfang sein Werk treibt, wie geschrieben steht: Preist Ihn, der große Lächer schafft! Immerdar währt seine Gnade.

4) Freilich paßt dazu die unmittelbar vorhergehende Wendung (§ 9): ἀμειψόμενον τὸ ἔργον (vgl. auch ἐξισόχος ἢ μοναρχία) nicht sehr gut.

über die σοφία in unsern Gebeten und über den Gebrauch von νόμος im Plural kann erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.

Wenn auch in der zweiten Hälfte ein jüdisches Gebet vorliegen sollte, was durch diese Erwägungen wahrscheinlich gemacht ist, so setzt uns hier die Betonung des Begriffs γνώσις in Erstaunen: 35,9 νόμος θεός γνώσεων (I. Kön. 2,3); ἀναρχος ἡ γνώσις. — Es wäre von höchstem Interesse, wenn auch das jüdisch wäre. Diese Betonung des mysteriösen Begriffes der γνώσις ist noch nicht einmal bei Philo häufig. Er gebraucht den terminus, soweit ich sehe, nur äußerst selten, unendlich viel häufiger redet er von ἐπιστήμη, σοφία, φιλοσοφία etc. Wir hätten in diesem Gebet dann ein außerordentlich stark hellenisiertes Judentum. Und dieses hellenisierte Judentum hätte noch in nachchristlichen Jahrhunderten existiert und eine Liturgie in hellenischer Sprache besessen. Das wäre eine erstaunliche Tatsache. Doch auf diese wichtigen Fragen kann ebenfalls erst weiter unten im Zusammenhang eingegangen werden.

Was aber als sicheres Resultat sich ergeben hat, ist, daß das Gebet Konstit. VII 35 ein umfangreiches Stück der jüdischen Keduscha in sich enthält.

Das ist, nebenbei bemerkt, ein Resultat, das auch für die Geschichte der altchristlichen Liturgie im allgemeinen von Wichtigkeit sein dürfte. Man hat ja bereits seit langem die Vermutung aufgestellt, daß das christliche Dreimal-Heilig in der Anaphora der Abendmahlsliturgie aus der jüdischen Liturgie stammen könnte. Allein der nähere Beweis fehlte. Die Verwendung der Stelle Jes. 6: zu liturgischem Gebrauch liegt in der Tat so nahe, daß sie unabhängig in christlicher und jüdischer Liturgie vorgenommen sein könnte. Außerdem wurde die spezifische Struktur der Keduscha (Jes. 6: und Ezech. 3:12) bisher in der christlichen Liturgie nicht nachgewiesen. Für diese ist vielmehr — vielleicht schon seit Clemens (Brief an die Kor. c. 34) eine Kombination von Da. 7 mit Jes. 6: charakteristisch. — Nun können wir den Beweis führen, daß an einer Stelle die jüdische Keduscha tatsächlich in einer vom Christentum übernommenen Gebetssammlung erscheint. Das macht ihren Einfluß auf die eucharistische Liturgie wahrscheinlicher, zumal da in beiden Liturgien die charakteristische Anlage vorherrscht, daß nach der Schilderung des Lobgesanges der Engel die Gemeinde aufgefordert wird, sich diesem Lobgesang anzuschließen (s. o.). Ganz wie es VII 35 heißt Ἰσαήλ δε ἡ ἐπίγειός σου ἐκκλησία u. s. f. steht in der clementinischen Liturgie: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἄμα

εἰπάτω (VIII 12, 27). Im Codex Dēr-Balyzeh¹⁾ heißt es: ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμόν λεγόντων σοὶ ἅγιος. . . . In der Serapionliturgie (Funk, Didaskalia et Constit. apost. II 174s): μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμόν λεγόντων ἅγιος . . .²⁾.

Mit unserer Untersuchung erhalten also die bisherigen Vermutungen in dieser Richtung eine neue und wesentliche Stütze; eine enge Beziehung zwischen jüdischer und altchristlicher eucharistischer Liturgie an einem wichtigen Punkt wird sich kaum mehr leugnen lassen.

Auch wird sich die Vermutung kaum abweisen lassen, daß bei der Schilderung des himmlischen Gottesdienstes in der Apokalypse des Johannes die jüdische resp. die altchristliche Liturgie bereits eingewirkt habe. Auch hier haben wir (4s) das dreimal Heilig (von den Cheruben angestimmt), auch hier schließt sich die himmlische Gemeinde, vertreten durch die 24 Ältesten, dem Lob der Engel (411) an³⁾. Es wird auch kein Zufall sein, daß die drei Hymnen Apk. 411, 59.12 mit ἅγιος beginnen. Man hat ja bekanntlich seit langem darauf hingewiesen, daß das christliche ἅγιος καὶ δίκαιος dem jüdischen קדוש וצדק (hinter der Rezitation des Sch'ma) entsprechen dürfte.

II.

Doch ich kehre zum Thema zurück. Es gilt nunmehr die Umgebung unseres Gebetes, das ja in einer Sammlung von Gebeten steht, abzusuchen und zu sehen, ob sich hier noch mehr Beobachtungen, die in die Richtung der obigen Untersuchung deuten, machen lassen. Unsere Vermutung täuscht uns nicht. Gleich das folgende Gebet, das uns VII 36 begegnet, ist ein — Sabbatgebet. Wir fassen den Anfang ins Auge:

Κόρις παντοκράτωρ, κόσμον ἔκτισας [διὰ Χριστοῦ]⁴⁾ καὶ σάββατον ὥρισας εἰς μνήμην τοῦτου, ὅτι ἐν αὐτῷ κατέπαυσας ἀπὸ τῶν ἔργων εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾, καὶ ἑορτὰς διατάξω εἰς ἐμνημόσυνην τῶν ἡμετέρων φοχῶν, ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας.

Daß der Sabbat vor allem εἰς μελέτην τῶν σῶν νόμων⁵⁾ (zum

1) Scherman, der liturg. Papyrus von Dēr-Balyzeh 1900 (Texte u. Unters. 36, 1) S. 12.

2) Vgl. I Clemens 84 (hinter dem Seraphimgesang Jes. 63) καὶ ἡμεῖς οἱ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες . . . ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενέως.

3) Vgl. noch das schon oben 439, 6 zu 5s—14. Bemerkte.

4) Vgl. die Interpolation derselben Worte in 35, 6; s. o. S. 440.

5) Eine Reminiscenz an unser Gebet liegt Konst. VI 23, 5 vor: ὁ σαββατίζειν δὲ ἀγίας νομοθετήσας διὰ τὴν τῶν νόμων μελέτην. Aber dort wird der alttestamentliche Kult mit dieser Formel dem christlichen Gottesdienst als minderwertig gegen-

Plural vgl. 35, 10, 38, 5 und weiter unten) von Gott gegeben sei (vgl. 36, 5 *σάββατον ... νόμων ζητήσις*) und damit zur Seelenfreude, ist echt spätjüdische Überzeugung; man lese etwa Philo's Ausführungen de spec. leg. II 59—62. Von hier aus läßt sich auch die Wendung begreifen *ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας*. Das Gesetz beginnt ja mit der Weltschöpfung, zur frommen Betrachtung der weltschöpferischen, von Gott geschaffenen Weisheit soll der Sabbat Gelegenheit bieten. Auch ist das ganze Gesetz ja nur der Wohnort und die Unterkunft der göttlichen Weisheit (Sirach 1 15, 24 f., Apok. Baruch 17 ff., 59), durch die Beschäftigung mit ihm erkennt man die Weisheit Gottes. Bis dahin glauben wir das Gebet zu verstehen. Aber nun hören wir mit einem Mal, daß diese *κτισθεῖσα σοφία* — selbst für den Verfasser der Konstitutionen ist das eigentlich eine Ketzerei¹⁾ — Christus sein soll: *ὡς δὲ ἡμᾶς γένεσθαι ὑπόστη τὴν διὰ γυναικός, ἐπεφάνη τῷ βίῳ ἀναδεικνύς ἑαυτὸν ἐν τῷ βαπτισματι, ὡς θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος ὁ φανείς²⁾, ἔπαθεν δὲ ἡμᾶς σὺ συγχωρήσει³⁾ καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη σὺ κράται⁴⁾.*

Was nun der Sabbat und die *μελέτη τῶν νόμων* eigentlich gerade mit Christus und seinen Taten zu tun haben soll, bleibt völlig im Dunkeln. Geradezu verblüfft aber sind wir, wenn es in dieser christologischen Partie des Sabbatgebetes nun weiter heißt: *διὸ καὶ τὴν ἀναστάσιμον ἑορτὴν πανηγυρίζοντας τῇ κοριακῇ χαίρομεν ἐπὶ τῷ νικῆσαντι μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντι δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν⁵⁾*. Wie kommt die *ἀναστάσιμος ἑορτή* und die *κοριακὴ ἡμέρα* in diesen Zusammenhang eines Sabbatgebetes hinein?

Und weiter ist es erstaunlich, daß wir mit § 3 — also nach diesem christologischen Exkurs — wieder in der Zeit der Auswanderung Israels aus Ägypten sind: *οὐ γὰρ κῆρις καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐξήγαγες ἐξ Αἰγύπτου!* Es steht m. E. außer allem Zweifel, daß in einen ursprünglichen Zusammenhang eines (jüdischen) Sabbatgebets

übergestellt: *ὅν καὶ ἡμέραν ἐυλογοῦν ἡμεῖς ἀνελογιζομένους δημιουργίας καὶ προνοίας νόμων, εὐχαριστοῦν τῷ θεῷ* (vgl. übrigens auch II 36, 2 *σαββατισμὸν μελέτης νόμων εὐχαρίων ἄγρων*; 61, 4 *εὐχαρίζοντες τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις*; VI 27, 7 *μελέτα τοῦς νόμοις*). Das hier vorliegende literarische Problem wird weiter unten gelöst werden.

1) Vgl. 41, *τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ κτισθέντα*.

2) Die Taufe ist bemerkenswerter Weise als wirkliche Theophanie aufgefaßt. Der Verfasser der Konstitutionen kennt seinerseits bereits das Weihnachtsfest V 13, 1, VIII 33, 6. Sollte diese Bearbeitung des jüdischen Textes von ihm stammen?

3) Man beachte die charakteristischen subordinatianischen Formeln, die in den Konstitutionen häufig wiederkehren II 24, 3; V 5, 3; VII 25, 2; 41, 5; VIII 1, 10 (hier überhaupt eine beachtenswerte Parallele); VIII 5, 5; VIII 12, 30, 33. Vgl. E. Schwartz a. a. O. 16 und den Zusatz zum 50. apost. Kanon bei Schwartz S. 14.

die christologische Partie (= § 2) erst eingeschoben ist. Zweifelhafte kann man nur über den Satz sein, mit dem § 2 schließt (hinter „ἀφθαρσίαν“ s. o.): δι' αὐτοῦ γὰρ προσηγάγην τὰ ἔθνη ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν ἀληθινὸν Ἰσραὴλ, τὸν θεωρῶντα, τὸν ὁρῶντα θεόν¹⁾. Sollte hier vielleicht ursprünglich etwa gestanden haben: δι' αὐτοῦ (sc. τῆς σοφίας s. § 1) γὰρ προσηγάγην ἡμᾶς ἑαυτῷ εἰς λαὸν περιούσιον, τὸν Ἰσραὴλ, τὸν θεωρῶντα, τὸν ὁρῶντα θεόν²⁾?

Doch davon abgesehen, mit § 3 sind wir jedenfalls im ursprünglichen Zusammenhang. Es wird nun der Auszug aus Aegypten beschrieben, und mit § 4 gewinnt das Gebet sein acumen: νόμον αὐτοῖς ἐδωρήσω δέκα λογίων σὴ φωνῇ φθεγγόμενα καὶ χεὶρ σὴ καταγράφοντα· σαββατίζειν ἐνταῦθα, οὐ πρόφασιν ἀγρίας διδοῖς (vgl. Philo spec. leg. II 60), ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας (ib. II 61—63), εἰς γνῶσιν τῆς σὴς δυνάμεως (s. o. S. 441), εἰς κώλυσιν κακῶν ὡς ἐν ἱερῷ καθείρξας περιβάλῃ³⁾, διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἐβδόμαδος.

Dann werden neben dem Sabbat noch das Siebenwochenfest, der heilige siebente Monat, das siebente und das fünfzigste Jahr als göttliche Einrichtungen erwähnt, genau so wie Philo in seiner Abhandlung de septenario alle diese Kulteinrichtungen zusammenstellt⁴⁾.

Und dann eilt das Gebet zum Schluß: ὅπως μηδεμίαν ἔχων πρόφασιν ἄνθρωποι ἄγνοιαν (s. o. γνῶσις!) σκῆψασθαι, τοῦτο χάριν πᾶν σάββατον ἐπέτρεψας ἀρεῖν (nämlich zum Zweck des Gesetzesunterrichtes, der die ἄγνοια ausschließt). Auch kein Zorneswort soll am Sabbat aus jemandes Munde gehen: σάββατον γὰρ ἐστὶν κατάπαυσις δημιουργίας, τελειώσις κόσμου, νόμων (36, 1; 35, 10), ζητήσις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος, ὑπὲρ ὧν ἄνθρωποις ἐδωρήσατο.

Nun aber setzt in einer fast verblüffend ungenierten Weise der christliche Redaktor wieder ein: ὧν ἀπάντων ἡ κοριακὴ προδύουσα, αὐτὸν τὸν μεσίτην, τὸν προνοητὴν, τὸν νομοθέτην, τὸν ἀναστάσεως αἵτιον, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν λόγον (folgt ein Glaubensbekenntnis) ὑποδείκνυσα ὡς κοριακὴ παρακαλεῖσθαι σὺ δέσποτα τὴν ὅπρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν. αὕτη γὰρ ἡ ὑπὸ σου παρασχθεῖσα χάρις, ἣτις διὰ μέγαθος πάσαν εὐεργεσίαν ἐκάλωφεν.

1) Dazu eine Parallele VIII 15, 7.

2) Auf diese Deutung Israels legt bekanntlich Philo in seinen Allegorien zu immer wiederholten Malen das stärkste Gewicht.

3) Vgl. Ps. Aristaeus § 139 ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατασκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἀπάντων περιέφραξεν ἡμᾶς ἀδικησέμεν χάριτι καὶ σιδηροῖς τάγμασι, ὅπως μὴ θύῃ τῶν ἄλλων ἔθνων ἐπιμαρτύματα κατὰ μέλιν, ἀγροὶ καθιστώμετες.

4) Spec. leg. II § 71 ff. das Erlaßjahr; § 110 ff. das Jubeljahr; § 176 ff. das Siebenwochenfest; § 186 ff. der siebente Monat.

Ich glaube, der Sachverhalt ist nun ganz klar. Ein altes jüdisches Sabbatgebet — man vergleiche etwa das Kidduschgebet¹⁾ oder die Einlage im Schmone-Esra des Sabbatgottesdienstes — ist von einem Christen herübergenommen und keck mit einem kurzen Schluß über die Heiligung der *σάββατος* verbunden. Man wende nicht ein, daß ein solches Gebet mit doppeltem acumen auf den Sabbat und den Sonntag in einem Milieu denkbar sei, wo es Sitte war, beide Tage neben einander zu heiligen. Denn niemals ist es zu erklären, wie aus derartigen Kultsitten ein Gebet entstehen konnte²⁾, in welchem der Betende zunächst den Sabbat in langer Ausführung als die höchste Gabe seines Gottes feiert, um dann in einem kurzen Nachsatz zu bemerken, der Sonntag stehe doch noch höher als der Sabbat — ganz abgesehen von dem an ganz unpassender Stelle eingeschobenen christologischen Exkurs und der Vorwegnahme der *ἀναστάσιμος ἡμέρα* in § 2!

III.

Danach wird man nun auch geneigt sein, in dem Stück c. 37 ein überarbeitetes jüdisches Gebet anzuerkennen. Es ist eine Bitte um freundliche Aufnahme des Gebets von seiten Gottes unter Berufung auf alle die Erhörungen alttestamentlicher Frommen von Abel an bis zu den Makkabäern, Mattathias und seinen Söhnen, in etwa historischer (alttestamentlicher) Reihenfolge. Zum Schluß ist die Ordnung etwas in Verwirrung geraten, Esra steht vor Daniel von Nehemia getrennt, zwischen ihnen finden wir (neben Jonas und den drei Männern im Ofen) an ganz unpassender Stelle Hanna (I. Kō.)³⁾ und ganz zum Schluß gar Jael (Ri. 5₂₄). Dadurch ist

1) Hirsch, *Israels Gebete* 292 (Kiddusch); 326 (Einlage im Schmone Esra im Sabbatmorgengebet); 362 ff. (Einlage im Sabbat-Musaphgebet). Ich stelle beispielsweise das Sabbatabendgebet (272) zum Vergleich hierher: „Du hast den siebenten Tag Deinem Namen geheiligt, das Ziel der Schöpfung des Himmels und der Erde, hast ihn gesegnet vor allen Tagen und geheiligt vor allen Zeiten, und so steht in Deiner Thora geschrieben (Gen. 2₁₋₃). Unser Gott und Gott unserer Väter, habe Wohlgefallen an unsrer Ruhe, heilige uns durch Deine Gebote, und gib uns Anteil an Deiner Thora“.

2) Für den Verfasser der Konstitutionen (oder seine Quelle) sind in der Tat Sabbat und *σάββατος* heilige Ruhetage VIII 33, während die *Didaakalia* dem Sabbat in scharfer Polemik jede besondere Würde abspricht VI 18 (Funk = Flemming-Achelis c. 26, S. 136). In der gänzlich abweichenden Parallele VI 23, 3 stellt der Verfasser der Konstitutionen (s. o. 442,) den Sabbatdienst des Judentums dem täglichen christlichen Gottesdienst gegenüber.

3) Sollte der Einschub vom christlichen Redaktor stammen, der dabei der Hanna des neuen Testaments Lk. 2₃₆ gedacht?

es etwas verwischt, daß die Liste der Frommen ursprünglich charakteristischer Weise von Abel bis in die Zeit der Makkabäer, die letzte Gnadenzeit des jüdischen Volkes, reicht.

Das Gebet beginnt in seiner jetzigen Form mit einem Lobpreis, daß Gott die Verheißungen der Propbeten erfüllt und sich Zions und Jerusalems erbarmt habe dadurch, daß er den Thron Davids seines Knechtes in ihrer Mitte aufrichtete. Daran hat sich die Bearbeitung angeschlossen und ich glaube, daß es genügt, den Text mit den nötigen Klammern herzusetzen:

ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρῶσας καὶ ἐλθὼν τὴν Σιών καὶ οἰκιστῆρας τὴν Ἱερουσαλήμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδὸς σου ἀνοψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς¹⁾ [τῇ γενέσῃ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ τοῦ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνῃς παρθένου] αὐτὸς καὶ νῦν, θεοποτα ὁ θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων θεήσεως τοῦ λαοῦ σου [τοῦ ἐξ ἐθνῶν²⁾] τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ (Ps. 144, 2), καθὼς προσεδέξω τὰ ὄψρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν (folgt die Liste). Und zum Schluß (nach der Aufzählung) heißt es dann: καὶ νῦν σὺν πρόσδεξαι τὰς τοῦ λαοῦ σου προσευχὰς μετ' ἐπιγνώσεώς σου [διὰ Χριστοῦ]³⁾ προσπερομένας [ἐν τῷ πνεύματι].

Welcher Christ hätte wohl von sich aus ein solches Fürbittengebet formuliert?! Wer wäre auf den Gedanken gekommen, die Reihe der alttestamentlichen Frommen und Beter gerade mit den Makkabäern schließen zu lassen, ohne am Ende das Gebet newestamentlicher Frommer oder das Gebet Jesu zu erwähnen!

Diese Vermutung verstärkt sich durch die Analyse des folgenden Gebets (VII 38). Wieder wird hier Gott⁴⁾ gedankt für das

1) Es ist freilich zuzugeben, daß ein derartiges unbefangenes Zurückblicken auf die Aufrichtung des Thrones Davids in einem späteren jüdischen Gebet (nach der Zeit der Zerstörung) seltsam anmutet. Vielleicht hat der christliche Bearbeiter auch die Erwähnung des Davidsthrones erst hereingebracht. Unmöglich scheint es mir nicht, daß hier eine Wendung aus älterer Zeit im jüdischen Gebet stehen geblieben sein könnte.

2) Vgl. den ganz ähnlichen Zusatz, oben 35, 4.

3) Vgl. das διὰ Χριστοῦ 35, 6 und 36, 1 und unten 38, 4.

4) Die Anrede ist ὁποῖα παντοκράτωρ. θεοτόκος ist in diesem jüdischen Gebete besonders häufig: 34, 2, 7; 35, 8; 37, 1; 38, 1. Sie steht freilich auch in den christlichen liturgischen Stücken 39, 4; 43, 1 (36, 6 Bearbeitung); ferner VII 25, 3; 26, 3 (veranlaßt durch den Paralleltext der Didache) und häufig in den Gebeten des achten Buches (darüber s. u.). Außerhalb der Gebetsliturgie findet sich die Anrede in den Konstitutionen nicht (I) (48, 4 ist Zitat). — παντοκράτωρ ist ebenfalls in unsern Gebeten häufig: 33, 2; 35, 1, 7; 36, 1; 38, 1, findet sich auch sonst in liturgischen Stücken VII 25, 3; 26, 3 (an beiden Stellen durch den Paralleltext der Didache veranlaßt); 45, 3; 47, 2; in den Gebeten des VIII. Buches

Erbarmen, das er in jeglichem Geschlecht den Seinen hat zuteil werden lassen. Und nun folgt eine ähnliche Aufzählung wie im vorhergehenden Gebet. Diese beginnt mit Enos und Henoch und endet mit Esther, Mardochai, Judith, Judas Makkabäus und seinen Brüdern! Zum zweiten Male haben wir hier eine Aufzählung alttestamentlicher Frommer, die mit den Makkabäern schließt. Und ein wie starker jüdischer Geist atmet in dieser Aufzählung! Dann freilich heißt es hier — einen solchen speziell christlichen Abschluß vermiften wir im früheren Gebet: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἡμῶν ἀντελάβου ἡμῶν διὰ τοῦ μεγάλου σου ἀρχιερέως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ παιδός σου. Was aber wird nun von Jesus ausgesagt? καὶ ἀπὸ μαχαίρας γὰρ ἐρρύσατο καὶ ἐκ λυμοῦ ἐξέσωλατο διαθρέψας, ἐκ νόσου ἰάσατο, ἐκ γλώσσης πονηρᾶς ἐσχέπασιν. Hier paßt zwar die Wendung ἐκ νόσου ἰάσατο, abgesehen von dem merkwürdigen Singular, auf Jesus, allenfalls auch die Errettung vom Hunger (Speisung der Fünftausend?). Aber was soll das ἐκ μαχαίρας ἐρρύσατο und die letzte rätselhafte Wendung? Man wird den Eindruck nicht los: hier war ursprünglich von Judas Makkabäus die Rede, er rettete Israel vom Schwerte, schützte das in die Wüste geflohene Volk vor Hunger (?), heilte es von seiner Krankheit¹⁾, schirmte es vor der Lästerei oder der Drohrede seiner Feinde. Ist diese Vermutung richtig, so wird die ziemlich rohe christliche Bearbeitung des Textes wieder ganz deutlich¹⁾.

Nun leitet der Dank zu den Schöpfertaten Gottes über (§ 4—5): περὶ πάντων σοι [διὰ Χριστοῦ] εὐχαριστοῦμεν ὁ καὶ φωνὴν ἐναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν ὁρησάμενος καὶ γλώσσαν ἐνάρμοστον δίκην πλέκτρον²⁾ ὡς ὄργανον ὑποθεῖς, καὶ γεῖσιν πρόσφορον καὶ ἀφὴν κατὰ ἄλληλον καὶ ἔρασαν θείας καὶ ἀκαθὴν φωνῆς καὶ ἔσφρησιν ἁγίων καὶ χειρὰς εἰς ἔργον καὶ πόδας πρὸς ὁδοποιρίαν, καὶ τὰυτα πάντα ἐκ

(Funk notiert VIII 5, 1. 7; 6, 11; 9, 7 etc.). Der Verfasser der Konstitutionen übernimmt das Wort aus der Didaskalia I 8, 1; II 28, 6; IV 5, 4; V 7, 1; VI 30, 9; aus den LXX VII 30, 2 (II 22, 12 Gebet Manasses gegen Didaskalia); aus dem Glaubensbekenntnis: VI 10, 1; 11, 1; 14, 2; 26, 1; VII 41, 4; 48, 2. Er gebraucht es selbst in der Doxologie am Eingang und Schluß seiner Bearbeitung der Didaskalia (Prooem. u. VI 30, 10); außerdem von sich aus V 15, 3. — Ich habe bereits in meinem „Kyrios“ 360 darauf hingewiesen, daß diese — im neuen Testament sehr seltenen — Prädikate wahrscheinlich aus der jüdischen Liturgie in die christliche Sprache eingedrungen sind.

1) Man könnte sich übrigens als Subjekt der Sätze (unter Änderung der dritten Person in die zweite) auch Gott denken. Natürlich ist dann hier die Rede von den Führungen des alttestamentlichen Volkes durch Gott. Ob wir so oder so erklären, die Erwähnung Christi erweist sich beide Male als ein störender Zusatz.

2) Parallelen dazu s. im folgenden Abschnitt.

μικρὰς σταγόνος διαπλάσας ἐν μήτρῃ καὶ φοχὴν ἀθάνατον μετὰ τὴν μόρφωσιν χαρίζῃ καὶ προάγεις εἰς φῶς τὸ λογικόν¹⁾ ζῶον τὸν ἄνθρωπον. Wendland²⁾ hat bei der Besprechung eines anderen Gebetes unseres Kreises, das wir noch ausführlich behandeln werden, auf die Vorschrift bei Philo de leg. spec. 1211 (de victim. 6) hingewiesen: „Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankest, so teile deinen Dank vernunftgemäß, freilich nicht nach den kleinsten Teilen bis ins allerkleinste, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für jeden dieser Teile wäre von Gott angehört zu werden nicht unwert“. Man sieht, daß hier das Schema, das Philo vorschwebt, wenn auch mit gewissen Abweichungen — vielleicht würde Philo hier schon bei den Gliedern des Leibes eine Aufzählung ins allerkleinste sehen und ein genaueres Eingehen auf die Teile der φοχὴ vermissen — befolgt ist.

Dann fährt der Lobpreis fort: νόμοις (35, 10, 36, 1, s. o. S. 442a) ἐπαίδωσας, δακτύλοις ἐπαίδρωνας· πρὸς ὀλίγον ἐπάγων διάλοσκν τὴν ἀνάστασιν ἐπαγγελῶ. Über Parallelen zu diesem Satz soll in dem folgenden Abschnitt (über das Gebet c. 34) gehandelt werden. Vorläufig merken wir nur an, daß die gesamten letzten Ausführungen über Schöpfung, Erziehung, Auferstehung ganz ohne Erwähnung Christi gegeben werden.

Nach einem Satz, der die Unmöglichkeit Gott für seine Wohltaten gebührend zu danken betont (§ 6), folgen (§ 7) die Worte: ἐρρηβω γὰρ ἀσεβείας πολυθέων καὶ [χριστοκτόνων³⁾] αἰρέσεως ἐξέσω [πεπλανημένης ἀγνοίας] ἡλευθέρωσας. Diesen Passus möchte ich mit Ausnahme der eingeklammerten Worte der jüdischen Grundlage zusprechen. Ich mache auf eine Parallele aufmerksam, die sich unmittelbar hinter der Kedescha de Sidra in der jüdischen Liturgie des germanischen Ritus findet (Hirsch 204): „Gesegnet sei er, unser Gott, der uns zu seiner Ehre geschaffen und uns geschieden hat von den Irregehenden und uns die Lehre der Wahrheit gegeben und das ewige Leben in uns gepflanzt hat“. Aus dem ganz christologischen Schluß des Gebetes möchte ich versuchsweise die Worte ausscheiden: ἀγγέλου ἐπέστησας τὸν διάβολον ἡσχονας· οὐκ ὄντας ἐποίησας, γενομένους φυλάσσεις, ζῶην ἐπιμετρεῖς, χορηγεῖς τροφήν, μετάνοιαν ἐπηγγέλλω, und verweise schon

1) Über λογικόν s. o. 440, 1.

2) Gött. gel. Nachrichten 1910 S. 333.

3) Zu χριστοκτόνων vgl. II 61, 1; VI 25, 1; χριστοκτονία VI 5, 5.

hier auf die Parallele VIII 12, 30 μετά τὰς τῶν ἀγγέλων ἱμνολογίας. Der christliche Schluß § 8—9 ist zugleich Abschluß der ganzen Gebetsreihe.

III.

Das Gebet, auf das wir nunmehr unsere Untersuchung richten, VII 34, steht beinahe am Anfang der ganzen Sammlung. Es ist ein Dankgebet für die Wohltaten der Schöpfung, vor allem für die Schöpfung des Menschen und sein Geschick. Es erregt auch deshalb unser besonderes Interesse, weil es sich als auf das engste verwandt mit dem großen ζῆλον-καὶ-δικαίον-Gebet der klementinischen Liturgie im achten Buch der Konstitutionen 12, 6 ff. erweist.

Die beiden Gebete und namentlich VIII 12 sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. Nach dem Vorgange von F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte) hat namentlich Drews¹⁾ das ζῆλον-καὶ-δικαίον-Gebet der klementinischen Liturgie, sowie überhaupt einen guten Teil dieser Liturgie, durch Nachweis von Anspielungen und Parallelen bei den Kirchenvätern bis Justin und Clemens Romanus rückwärts — als seiner wesentlichen Grundlage nach im archaischen Zeitalter entstanden zu erweisen versucht. Dann hat Skutsch²⁾ den Nachweis zu führen unternommen, daß die Gebete, mit denen der Astrolog Julius Firmicus Maternus das fünfte und siebente Buch seines in seiner heidnischen Zeit geschriebenen Werkes „mathesis“ eröffnete, von der christlichen Liturgie abhängig seien. Wendland, der die enge Verwandtschaft der in Betracht kommenden Gebete als durch Skutsch bewiesen betrachtete und durch neue Gründe erhärtete, hat das Resultat, zu dem Skutsch kam, doch offenbar als paradox empfunden. Er will wenigstens auf die andere Möglichkeit hinweisen, daß für beide Gebete eine gemeinsame Quelle anzunehmen sei und zwar ein stoisches auf die Theodicee von Poseidonios gegründetes nichtchristliches Gebet³⁾.

Ich kann gegen die ganze Art der Beweisführung, wie sie hier namentlich von Skutsch und Probst vorgenommen wird, meine starken Bedenken nicht unterdrücken. Die Methode ist dabei immer dieselbe: man häuft Dutzende von Parallelen im einzelnen

1) Untersuch. z. Gesch. d. christl. Gottesdienstes II. III. Untersuch. ab. d. sogen. clementinische Liturgie 1905.

2) Archiv f. Religionswissenschaft XIII 1910. S. 291 ff.

3) R. Reitzenstein und P. Wendland: Zwei angeblich christliche liturgische Gebete. Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött. 1910 330 ff.

an, deren jede für sich genommen nicht beweiskräftig ist, und meint, den Beweis durch Häufung und Addition zu erzwingen. Es ist charakteristisch, daß Skutsch (S. 295) von vornherein zugesteht, daß sein Beweismaterial nicht in allem einzelnen gültig sei. Er tröstet sich aber damit, daß sein Beweis „manchen Abstrich vertrage“ und doch bestehen bleibe. Er sagt uns aber nicht, wo die sicheren Punkte seines Beweises liegen und verläßt sich auf die Massenhaftigkeit seines Materials. Aber auch die größte Masse kann durch fortgesetzte Abstriche verschwinden.

Es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß hier Berührungen im einzelnen massenhaft vorhanden sind. Aber man muß sich dabei immer vergegenwärtigen, daß es im Judentum, Christentum und auch im Hellenismus eine ausgedehnte und weitverbreitete Gebetsliteratur gab, von der uns nur noch Trümmer erhalten sind, daß in dieser Literatur die einmal geprägte Formel eine außerordentliche Zähigkeit besitzt, daß wir es ferner bei diesen Berührungen vielfach mit Allgemeinplätzen stoischer Theodicee zu tun haben, welche die einzelnen Beter kaleidoskopartig bald so bald so anwandten, daß endlich die griechische Bibel eine Fülle von derartigen geprägten Formeln in die Gebetssprache hineinwarf. So können sich, zumal bei gleichem Thema, eine Menge von scheinbar überraschenden Anklängen ganz harmlos auflösen. Es ist infolge dessen sehr prekär, hier überall sofort die Frage nach literarischer Abhängigkeit in den Vordergrund zu stellen; das hieße mit dem zerstreuten Flugsand allgemeiner Gebetstradition Burgen bauen. Es gibt freilich ein sicheres Mittel, um hier weiterzukommen, auf das z. B. Skutsch und manchmal auch Drews gar kein oder nur geringes Gewicht legen, das ist die Reihenfolge, in der die Gedanken wiederkehren. Nur dann, wenn die Reihenfolge, in der sich die Parallelen wiederholen, in beiden Quellen dieselbe ist, kann in der Regel der Beweis mit Sicherheit geführt werden, abgesehen natürlich von den Fällen, wo es sich bei den Berührungen um völlige Singularitäten oder um den gleichen Wortlaut in längeren Sätzen handelt. Aber auch Drews, der dieser Regel z. T. Rechnung trägt und auf den Gedankengang und die größeren Zusammenhänge stärkeres Gewicht legt, ist doch der Gefahr vielfach nicht entgangen, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu häufen und daraus einen Beweis zu machen. Vor allem hat auch er sich von dem Phantom einer schon bis ins einzelne vorhandenen urchristlichen eucharistischen Liturgie bestechen lassen und hat darauf sein ganzes Beweisverfahren angelegt. Hier muß Schritt für Schritt von den späteren Quellen nach rückwärts gegangen werden. Ich

werde im folgenden zu erweisen versuchen, daß allein schon der genaue Vergleich der in den Clementinen überlieferten Gebete (namentlich in Buch VII und VIII) derartige Resultate abwirft, daß die Drewsche Untersuchung von neuem unternommen werden muß und zwar mit einer andern Fragestellung, die weiter unten genauer herausgearbeitet werden wird.

Ich beginne meinerseits mit einer Untersuchung der beiden Gebete VII 34 und des großen *ἄγιον-καὶ-δικαίον*-Gebets in VIII 12, deren Parallelismus dem Forscher ja seit längerer Zeit bekannt ist. Ich stelle zu dem Zweck die beiden wichtigen Texte neben einander:

Konst. VII 34

1 εὐλογητός εἰ κύρις, βασιλεὺς τῶν αἰώνων, ὁ διὰ Χριστοῦ ποιήσας τὰ ὅλα καὶ δι' αὐτοῦ ἐν ἀρχῇ κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα, ὁ διαχωρήσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τοῖς ἐμβάλων, ὁ γῆν ἐδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας καὶ τὴν ἐκάστου τῶν κτισμάτων ἀκριβῆ διατάξιν κοσμήσας. 2 σὴ γὰρ ἐνδομήσει δέσποτα κόσμος περὶ αἰῶνα¹⁾, „οὐρανὸς δὲ ὡς καμάρα“ πεπηγμένος ἠγγάλισται ἄστροις ἐνεκεν παραμυθίας τοῦ σκότους²⁾, φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γιγνέτηται, σελήνη δὲ εἰς καιρῶν τροπὴν ἀξίονα καὶ μετουμένη, καὶ νύξ ὠνομάζεται καὶ ἡμέρα προσηγορεῖτο³⁾.

VIII 12, 10 ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ καθαρίσιν, ἀέρα ζωτικὸν πρὸς εἰσπνοὴν καὶ ἀναπνοὴν καὶ φωνῆς ἀπόδοσιν διὰ γλώσσης πληττοῦσης⁴⁾ τὸν ἀέρα καὶ ἀκοὴν συνεργουμένην ὅπ' αὐτοῦ ὡς ἐπαλεῖν εἰσοδεχο-

Konst. VIII 12

[7 ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ] ... 9 σὺ γάρ εἰ „ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας“ καὶ „ὡς δέρριν ἐκτείνας“ καὶ „τὴν γῆν ἐπ' οὐθενὸς ἰδρῶσας“ γνώμη μόνη, ὁ πῆξας στερεῶμα καὶ νόκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας, ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν καὶ τῇ τοῦτου συστολῇ ἐπαγαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλιν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων.

ὁ τὸν ἥλιον τάξας „εἰς ἀρχάς τῆς ἡμέρας“ ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην „εἰς ἀρχάς τῆς νυκτός“ καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων ἐν οὐρανῷ καταγράφας⁵⁾ εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπροπίας.

1) Das seltenere Wort *περὶ αἰῶνα* auch 38, 6 (τ. ἀνθρ. ... *δικαιώματι ἐπαίδρυναι*).

2) S. u. VII 34, 4.

3) Vgl. hier 4b (s. u.) *περὶ αἰῶνα δὲ φαστῆρας τοῦτων* (der Pflanze) *τιθηνού, ἐπαμβάτον σώζοντες τὸν δόλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλέποντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ὅπῃ ἂν κελεύσῃς, ταύτῃ ἀνίστανται καὶ ὀνομαζοῦν εἰς σημεῖα καρπῶν καὶ ἐκκευτῶν, ἀμυβόμενοι τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερησίαν*.

4) Dazu eine bemerkenswerte Parallele VII 38, 4 (s. o.): ὁ καὶ φωνὴν ἐνερδρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος καὶ γλώσσαν εὐάρμοστον δέξιν *πλήττους* ὡς ὄργανον ὑπο-

μένην τὴν προσπίπτουσαν αὐτῇ λαλίαν· 11 ὁ ποιήσας πῦρ πρὸς σκότους παραμυθίαν¹⁾, πρὸς ἐνδαίαις ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὅπ' αὐτοῦ.

VII 34

στειρέωμα δὲ διὰ μέσων τῶν ἄβυσσων ἐδείκνυτο „καὶ εἶπας συναχθῆναι τὰ ὕδατα καὶ ὀφθῆναι τὴν ξηράν“.

3 αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἂν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μακρομένη, καλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ φάμμου τῇ σῇ προσταγῇ κωλυμένη· εἶπες γὰρ „ἐν αὐτῇ συντριβήσεσθαι αὐτῆς τὰ κύματα, „ζώοις“ δὲ „μικροῖς καὶ μεγάλοις καὶ πλοίοις πορευτῇ“²⁾ αὐτὴν ἐποίησας.

VIII 12

12 ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς καὶ τὴν μὲν ἀναδείξας πλωτῆν, τὴν δὲ ποτὶ βάσιμον ποιήσας, καὶ τὴν μὲν „ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις“ πληθύνας, τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀπιδάσσοις πληρώσας, φοτοῖς τε διαφόροις³⁾ στέφας καὶ βοτάναις σφανώσας καὶ ἄνθραις⁴⁾ καλλύνας καὶ σπέρμασι πλοοτίσας·

13 ὁ σποτηράμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθεῖς, ἁλμυρῶν ὕδατων σισωρομένα πελάγη, „περιφράξας δὲ αὐτὴν πόλαις“⁵⁾ ἄμμου λεπτοτάτης.

VIII 12, 13 ὁ πνεῦμασι ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὄρεων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωνύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτε μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραθύων γαλήνῃ ὡς ναυσιπόροις πλωτῆρσιν εὐκόλον εἶναι πρὸς πορείαν· 14 ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν ὑπὸ σοῦ διὰ Χριστοῦ (I) γενόμενον κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις⁶⁾ μεθύσας, ὄρεσι δὲ περισφίγγας εἰς ἔδραν⁶⁾ ἀτρεμῇ γῆς ἀσφαλεστάτην.

Θεός. Wendland (S. 331) notiert als Parallele Diogenes Laertios VII 156: ἀκούων δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνούντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληγιομένου σφαιρουειδῆς, εἴτα ... ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος.

1) VII 35, 5 πῦρ εἰς θάλασσαν καὶ σκότους παραμυθίαν.

2) Hiob 38₁₁ u. Ps. 103₉ f.

3) S. u. VII 34, 4.

4) Hiob 38₄.

5) Vgl. VII 38, 3; 35, 9 (δ. κάλλος, εὐπρέπεια).

6) S. o. 34, 1 ἐδράζω.

Konst. VII 34

4 εἰς' ἐχλοαίνετο τῇ παντοίοις ἀνθεα¹⁾ καταγραφομένη²⁾ καὶ ποιητὶς δένδρων διαφόρων³⁾ (nach der Anordnung der Genesis ist hier der Lobpreis der Gestirne — s. o. Anmerk. 451, — eingeschoben, und dadurch eine Dublette herbeigeführt), 5 ἔπειτα διαφόρων ζώων κατεσκευάζετο γένη, χερσαίων ἐνδύων ἀεροπόρων ἀμφιβίων, καὶ τῆς σῆς προνοίας ἡ ἐντεχνος σοφία⁴⁾ τὴν κατάλληλον ἐκάστη πρόνοιαν θεωρεῖται· ὥσπερ γὰρ διάφορα γένη οὐκ ἠτόνησεν (!) παραγαγεῖν, οὕτως οὐδὲ διάφορον πρόνοιαν ἐκάστοις ποιήσασθαι κατωλεγόρησεν.

[7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖτοις, δέσποτα⁴⁾ κύριε, εἰς ἐπαξίως διηγῆσεται νεφῶν ὀμβροτόκων φορὰν, ἀστραπῆς ἑκλάμψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς χορηγίαν κατάλληλον καὶ κρᾶσιν αἰρῶν παναρμόνιον; s. u.].

6 καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ λογικόν⁵⁾ ζῶον, τὸν κοσμοπολίτην, τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος κατεσκεύασας εἰκῶν· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν, κόσμον κόσμον“⁶⁾ αὐτὸν ἀναδείξας

ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων⁷⁾ διαπλάσας αὐτῷ

Konst. VIII 12

15 ἐπλήρωσας γὰρ σου τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν βοτάνοις εὐόμοις καὶ ἱαίοις,

ζώοις πολλοῖς καὶ διαφόροις, ἀλκιμοῖς καὶ ἀσθενεστέροις, ἐδωδίοις καὶ ἐνεργοῖς, ἡμέροις καὶ ἀτιθάσσοις, ἐρπετῶν συριγητοῖς, πτηνῶν ποικίλων κλαττάις,

ἐνιαυτῶν κήκλοις, μηνῶν καὶ ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεσι, νεφῶν ὀμβροτόκων διαδρομαῖς εἰς καρπῶν γονάς καὶ ζώων σύστασιν, „σταθμὸν ἀνέμων“²⁾ διαπνεόντων, ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ, τῶν φυτῶν καὶ τῶν βοτάνων τὸ πλῆθος.

16 καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας, κόσμου κόσμον αὐτὸν³⁾ ἀναδείξας· εἰπας γὰρ τῇ σῇ σοφίᾳ· „ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἐχθρῶν τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ“. 17 διὸ καὶ πε-

1) S. o. VIII 12, 12.

2) S. o. VIII 12, 9 καταγράφει.

3) S. o. zu 35, 10; 36, 1.

4) S. u. S. 454.

5) S. o. S. 440.

6) Der Ausdruck κόσμου κόσμον auch in dem Bischofsgebet Konst. VIII 9, 6 (s. u.).

7) Ps. Ignatius Hero 4: τοῦ γὰρ Ἀδάμ τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

Konst. VII 34

τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν
φυγὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος

αἰσθῆσθαι δὲ πένταθλον αὐτῷ χαρισά-
μενος καὶ νοῦν τὸν τῆς φυγῆς ἡνίο-
χον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας.

7 καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖτοις, δέσποτα
κύριε, τίς ἐπαξίως διηγῆσται νεφῶν
ὀμβροτόκων φορὰν, ἀστραπῆς ἔκλαμ-
ψιν, βροντῶν πάταγον, εἰς τροφῆς
χορηγίαν καταλλήλου καὶ κράσιν
ἀέριων παναρμόνιον]

8 παρακρούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον

ἐμμίσθου ζωῆς ἐστέρησας,

οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας¹⁾,

ἀλλὰ χρόνῳ πρὸς ὀλίγον κοιμίσας,
ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας, ὅρον
θανάτου ἔλυσας, ὡς ὡσποιοὺς τῶν νεκρῶν
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

Konst. VIII 12

ποίηκας αὐτὸν ἐκ φυγῆς ἀθανάτου
καὶ σώματος σχεδαστοῦ, τῆς μὲν ἐκ
τοῦ μὴ ὄντος, τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσά-
ρων στοιχείων· καὶ δέδωκας αὐτῷ
κατὰ μὲν τὴν φυγὴν τὴν λογικὴν¹⁾
διάγνωσιν, εὐσεβείας καὶ ἀσεβείας
διάκρισιν, δικαίου καὶ ἀδίκου παρα-
τήρησιν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πέντ-
αθλον ἐχαρίσω αἰσθῆσθαι καὶ τὴν
μεταβατικὴν κίνησιν.

18 σὺ γάρ θεὸς παντοκράτορ¹⁾ διὰ
Χριστοῦ „παράδεισον ἐν Ἑδέμ κατὰ
ἀνατολὰς ἐφ' ὅτεσσας“ παντοίων φο-
τῶν ἐδωδισμῶν κόσμῳ καὶ ἐν αὐτῷ
ὡς ἂν ἐν ἐστίᾳ πολυτελεῖ εἰσέγαγας
αὐτόν, καὶ τῷ ποιεῖν νόμον δέδωκας
αὐτῷ ἔμφοτον²⁾, ὅπως οἴκοθεν καὶ
παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς
θεογνωσίας³⁾. . . 20 ἐμελήσαντα
δὲ τῆς ἐντολῆς καὶ γερασάμενον ἀπη-
γόρευμένον καρποῦ ἀπάτη ὄψεως καὶ
συμβουλία γυναικὸς τοῦ μὲν παρα-
δείσου δικαίως ἐξώσας αὐτόν, ἀγα-
θότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς⁴⁾ ἀπολ-
ύμενον οὐχ ὑπερίδεις — σὸν γάρ
ἦν δημοῦργημα — ἀλλὰ καθυποτάξας
αὐτῷ τὴν κτίσιν δέδωκας αὐτῷ οἰ-
κειοῖς ἰδρώσιν καὶ πόνους πορίζειν
ἑαυτῷ τὴν τροφήν, σοὺ πάντα φέ-
οντος καὶ αὐξοντος καὶ πεπαίνοντος·
χρόνῳ δὲ πρὸς ὀλίγον αὐτόν κοιμί-
σας ὄρκῳ εἰς παλιγγενεσίαν ἐκάλεσας,
ὅρον θανάτου λύσας (ζωὴν⁵⁾ ἐξ ἀνα-
στάσεως ἐπηγγείλω⁶⁾).

1) S. o. S. 446.

2) νόμος ἔμφοτος VII 33, 8 (s. u.) u. VIII 9, 8 (Bischofsgebet).

3) θεογνωσία II 26, 7, VIII 6, 5 (Katechumenengebet).

4) VII 43, 4 (nach Erwähnung des Paradiesesgartens und des Verbots) ἐμελήσαντα δὲ ἐκακοσύνην ἐξώσας, ἀγαθότητι δὲ μὴ ἀπορρίψας εἰς τὸ παντελὲς (s. o. S. 448).

5) VII 25, 2 ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν νεκρῶν.

6) Der Text dieses Gebets schwebt dem Verfasser der Konstitutionen auch

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Gebete im VII. und VIII. Buch der Konstitutionen Redaktionen desselben Textes sind. Wenn man bei der ersten größeren Hälfte noch zweifelhaft sein und etwa annehmen kann, der Schein enger Verwandtschaft sei daraus entstanden, daß beidemal auf dem Grundgewebe des Genesisberichtes ein ähnlicher Einschlag hellenistischer (stoischer) Formeln eingewoben ist, so verschwinden alle Bedenken zum Schluß, denn hier fließen die Gebete wörtlich zusammen. Man sieht, es ist ein gemeinsamer Gedankenzug, der sich durch beide hindurchzieht: Weltschöpfung, Schöpfung des Menschen durch Gott und seine σοφία, Fall des Menschen und zum Schluß Hinweis auf die παλινγενεσία.

In der ersten Hälfte weichen die beiden Varianten, wie gesagt, stark von einander ab. Vielleicht kann folgendes Schema des Gedankenganges unter Heranziehung von Gen. 1 größere Klarheit verschaffen. Abweichende Reihenfolge von dem Schema der Genesis in den Texten der Konstitutionen ist dabei durch Ziffern zum Ausdruck gebracht.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 1. οὐρανός — γῆ ἡ δὲ γῆ ἀκατασκεύαστος	4. (?) γῆ — οὐρανός 1. κοσμήσας τὰ ἀκατασκεύαστα	οὐρανός — τῇ
πνεῦμα θεοῦ	3. πνεῦμα ζωτικόν	
V. 3. πῶς ἡμέρα — νύξ		3. ὁ ἐξαγαγὼν φῶς 2. κ. νύκτα κ. ἡμέραν κατασκεύασας
V. 6. στερέωμα . . . ἀναχωρίζων ἀνὰ μέσον ὕδατος κ. ὕδατος	2. ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὕδατων στερεώματι	1. ὁ πῆξας στερέωμα
V. 8. στερέωμα — οὐρανός	4. (?) γῆ — οὐρανός ἀστέρης φῶς ἥλιος σελήνη	ἥλιος σελήνη ἀστέρας

V 7, 18 f. vor: (ἀλλὰ) βουλῆσει μόνη, ἡ προσεταγῇ Χριστῷ (!), ταῦτα καὶ προσήγαγεν, λέγοντι δὲ οὐρανόν, γῆν, θάλασσαν, πῶς, νύκτα, ἡμέραν, φωστῆρας, ἀστρα, πνεύμα, νηκτά, τετράποδα, ἑρπετὰ, ψυτὰ, βιότνας, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πάντας ἀναστήσει . . . καὶ τότε μὲν μὴ ὄντα τὸν ἀνθρώπου ἐκ διαφόρων ἐποίησεν, τοῦ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, νῦν δὲ τοῖς εὐδαίς ψυχαῖς τὰ ἐκλυθέντα σώματα ἀποτίσει, dann weiter unten § 20 καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀναστήσει αὐτοῦ ὄντας ποιήματα, καθὼς καὶ ἡ θεία γραφὴ μαρτυρεῖ λέγοντα τὸν θεὸν τῷ μονογενεῖ Χριστῷ (Christus tritt an die Stelle der Sophia) folgt Gen. 1₂₆. Die unterstrichenen Worte fugt der Verfasser der Konstitutionen der Didaskalia hinzu. Sie sind es gerade, welche die Parallele herstellen. Auch die kurzen Wendungen VII 35, 2 sind zu vergleichen.

Gen. 1	Konst. VII 34	Konst. VIII 12
V. 10. συναχθήτω τὸ ὕδωρ. — καὶ ὁφθήτω ἡ ξηρά	στρέψωμα διὰ μέσων τῶν ἀβύσσων Gen. 1 ¹⁰ zitiert	ὕδωρ, ἀπὸ ζωτικῶς, πῶρ (d. h. die Elemente) θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς
V. 11 f. Schaffung der Pflanzen	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ¹¹ , Ps. 103 ³⁵)	Schilderung des Meeres (u. a. nach Hiob 38 ^s und Ps. 64 ^s (κῶτος θαλάσσης nach R RT); Winde in ihrer Wirkung auf das Meer, Flüsse, Quellen, Berge
V. 14 ff. Schaffung d. Gestirne, d. Zeiten und Jahreszeiten	Schaffung der Pflanzen Schaffung der Ge- stirne, der Zeiten und Jahreszeiten	Schaffung der Pflanzen
V. 20 ff. Wassertiere V. 24 ff. Landtiere	Schaffung der Tiere	Schaffung der Tiere (Erwähnung der ἐρ- πετὰ nach Gen. 1)
V. 26. Erschaffung des Menschen.	2. Die atmosphäri- schen Erscheinungen 1. Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.	Die atmosphäri- schen Erscheinungen Erschaffung des Menschen durch Gott und die σοφία.

Wir sehen jetzt deutlicher. Klar tritt die auch von Genesis 1 gemeinsam abweichende Grundlage heraus. Das zeigt sich namentlich in der Umstellung der Erschaffung der Gestirne von ihrem sonderbaren Ort in der Genesis an eine passendere Stelle, in der breiten Schilderung des Meeres im Anschluß an Hiob 38, in der Zusammenziehung der Schaffung der Wasser- und der Landtiere, in der Betonung der atmosphärischen Erscheinungen, zum Schluß in der Einführung der Figur der Sophia. — Zugleich zeigt sich, daß beide Varianten den Text ihrerseits wieder der LXX annähert haben. Namentlich verrät sich der Bearbeiter in VII 34 dadurch, daß er genau parallel mit der Genesis die Erwähnung der Gestirne noch einmal bringt, nachdem er sie, der gemeinsamen Quelle folgend, schon vorher erwähnt hat. Er hat wahrscheinlich auch die Parallele zur Genesis am Anfang ὁ κοσμήσας τὰ ἀνα-

αὐτοῦσα und die Erwähnung des πνεῦμα erst eingebracht, ist aber andererseits wieder mit dem Terminus πνεῦμα ζωτικόν von der Quelle abhängig, die weiter unten echt stoisch von ἀήρ ζωτικός redet. Er hat vielleicht auch am Schluß die Erschaffung des Menschen unmittelbar auf die der Tiere folgen lassen und die atmosphärischen Erscheinungen, die in seiner Quelle standen, dann später nachgebracht. Umgekehrt wird es nun wahrscheinlich, daß in VIII 12 die Erschaffung des Lichtes, des Tages und der Nacht (auch des σπέρμα) nach Gen. 1 erst hinzugefügt sind, während in VII 34 die Erwähnung des φως ganz unorganisch mit der der Gestirne verbunden ist. In der beiden gemeinsamen Quelle hatte die Singularität und Abnormität der Erschaffung des Lichtes vor den Gestirnen so wenig ihren Platz, wie die Erzählung von der Schaffung der Gestirne am vierten Tage. Auch daß in VIII 12 an Stelle der Reihenfolge ἀστέρες, φως, σελήνη die der Genesis entsprechende ἥλιος, σελήνη, ἀστέρες steht, ist sekundär.

So tritt es deutlicher und deutlicher heraus: das Verhältnis von VIII 12 und VII 34 ist nicht das einer Abhängigkeit des einen von dem andern Texte, geschweige denn, daß anzunehmen wäre, daß der Verfasser der Konstitutionen beide Gebete frei erfunden hätte¹⁾. Es liegt vielmehr beiden eine gemeinsame Quelle zugrunde, ja es wird sogar recht zweifelhaft, ja fast unmöglich, daß ein und derselbe Verfasser (der der Konstitutionen) die gemeinsame Grundlage zweimal in einer derartig verschiedenen Weise umgearbeitet haben könnte.

Diese gemeinsame Quelle ist aber nach allem, was wir bis jetzt festgelegt, eine jüdische. Es ist ferner hellenistisches Judentum, das hier spricht. Das zeigt sich nicht nur negativ in der Zurechtstutzung des Berichtes der Genesis und der Beseitigung ihrer Anstöße für eine gereifere Welterkenntnis, sondern auch positiv in einer Fülle stoischer kosmologischer Termini (s. Skutsch und Wendland), die sich in bestimmten Partien zu ganzen Nestern anhäufen. Auch hier verhalten sich die beiden Rezensionen verschieden. VIII 12 hat mehr davon bewahrt, so in der Einfügung der Erschaffung der Elemente in den Genesisbericht (eine Parallele dazu im dritten Traktat des Hermes Trismegistos), in der Beschreibung der Winde und ihrer Wirkung auf das Meer, der Flüsse, Quellen, Berge. Aber auch VII 34 hat viel davon erhalten, vgl. die Schilderung der Gestirne am Anfang, die der Erschaffung der Pflanzen (ἐχλοαίνετο γῆ etc.), der atmosphärischen Erscheinungen

1) Das Verhältnis hat bereits Drews S. 16 mit Scharfsinn erkannt.

(hier sogar manches ursprünglicher: ἀστραπῆς ἐκλαμψεν, βροντῆς πύταγον), vor allem den Hymnus auf den Menschen (σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων σωματίων, φύγῃ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, αἰσθητικὸς πένταθλος). Es kann gar kein Zweifel an dem hellenistischen Charakter des Grundberichtes sein. Und dieses Urteil wird uns endlich auch dadurch bestätigt, daß unsere Quelle das ποιήσωμεν von Gen. 1²⁶ auf Gott und seine σοφία deutet. Hier haben wir (vgl. auch die Erwähnung der ἐνταχνος¹⁾ σοφία III 34, 5) einen spezifischen Zug hellenistisch-jüdischer Theologie. Dieser Zug aber eignet nun wieder unserer ganzen Sammlung: 35, 10 οὐ γὰρ εἰ ὁ σοφίας πατήρ, 36, 1 (s. o.) ἡ ὁπὸ σοῦ κτισθεῖσα σοφία²⁾.

Hier schält sich also mit Sicherheit eine wirkliche Quelle heraus. Ich will bei Wege lang noch darauf hinweisen, daß bei dem Vergleich mit den andern Stücken, die Skutsch und Drews hier anziehen, sich bei weitem kein so sicheres Resultat erzielen läßt. Man braucht sich nur mit einem Blick die beiden von Skutsch herangezogenen Gebete des Firmicus Maternus mit ihrer ganz andersartigen Gesamtanlage anzusehen, um sich zu überzeugen, daß hier von einem direkten literarischen Zusammenhang gar keine Rede sein kann und alle Einzelbeziehungen sich erklären, wenn wir annehmen, daß der jüdische Hellenist, der die Grundlage der Gebete in Konst. VII und VIII schuf, mit der Sprache stoischer Frömmigkeit vertraut war, vielleicht auch eine stoisch gefärbte hellenistische Gebets- oder Erbauungsliteratur, von der uns Firmicus Proben liefert, kannte.

Drews (S. 13 f.) hat zu unserem Gebet namentlich die Parallelen I. Clem. 20 und 33, 2—6 herangezogen. Die Parallele I. Clem. 20 läßt sich sehr schnell erledigen. Drews gibt hier von vornherein zu, daß die beiden Parallelstücke vollständig anders orientiert seien. So läßt sich hier die erste Anforderung, die des Parallelismus im Gedankenverlauf, überhaupt nicht erfüllen. Und nun die Beziehungen im einzelnen! Von den wörtlichen Berührungen, die Drews durch Unterstreichen anmerkt, können bei einem Hymnus, der die Ordnung in Gottes Schöpfung feiert, die Worte οὐρανοί, ἡμεῖς τε καὶ νόε, ἡλιος, σελήνη, ἀστέρων χοροί, γῆ, ζωα natürlich nichts beweisen. Andere etwas charakteristischere Wendungen erklären sich aus der

1) Vgl. dazu Plato, Protagoras p. 321 und die stoische Definition (Aetios) plac. philos. I 7 οἱ Στωικοὶ νοερίν θεόν ἀποφαίνονται, πῶς τεχνικόν, ὡς βαλίζον ἐν γένειν κόσμῳ.

2) In den Konstitutionen kommt die Hypostase der Sophia sonst nur noch in dem Abendgebet VIII 37, 5 (ὁ τῆ σοφίας σου κατασκευαστὴς ἄνθρωπος) vor; darüber s. u.

Sprache der LXX. $\chi\theta\omicron\varsigma$ θαλάσσης stammt aus Ps. 64₁; $\alpha\nu\epsilon\mu\omega\nu$ σταθμοί aus Hiob 28₂₅. Das ganz singuläre $\omicron\iota$ ματ' αὐτὸν (sc. $\acute{\omega}\chi\tau\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$) κόσμοι (I Clemens 20₈) darf doch nicht unterstrichen werden, weil sich κόσμος(!) in den Gebeten der Konstitutionen findet, ebenso wenig διαταγή und διέταξεν (Clem. 20₈ u. 9) und διάταξις 33₂ mit διέταξις Konst. VII 34,1 verglichen werden; denn dort beziehen sich die Worte auf die befehlende und ordnende göttliche Tätigkeit — entsprechen also höchstens dem τάξις in VIII 12,9 — hier aber steht διέταξις im Sinne von Ordnung (Klasse) der Geschöpfe ($\tau\eta\nu$ διέταξιν κοσμοφύας). Die einzige scheinbar größere Übereinstimmung erzielt Drews durch Heranziehung von VIII 46,1 — das ist methodisch, ehe die Sache für VIII 12 entschieden ist, nicht erlaubt — und auch hier handelt es sich nur um einen zitatenhaften Anklang aus Hiob 38₁₀ f. Bleibt noch etwa als einzige zu erwähnende Berührung die doch immerhin nicht gerade ungeläufige Wendung $\acute{\alpha}\nu\epsilon\omega\iota$ πηγῶν (vgl. Sap. 11₇ ποταμός $\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu$ und die hellenischen Parallelen in der Zusammenstellung bei Skutsch S. 298).

Etwas, aber auch nur etwas mehr der Überlegung wert ist die Parallele Clem. 33. Hier haben wir wirklich einen Lobpreis auf die Schöpfung Gottes, der mit Himmel und Erde beginnt und der Erschaffung des Menschen — Zitat aus Gen. 1₂₆ — schließt. Aber die Ausführungen sind zu kurz, als daß die Vergleichung zu irgend einer Gewisheit führen kann. Ein gewisser Anklang ist es ja, wenn in Clem. 33₂ und Konst. VIII 12,14f. sich die Ausdrücke $\tau\eta\nu$... $\eta\delta\rho\alpha\sigma\epsilon\nu$ ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ... θεμέλιον und $\epsilon\delta\rho\alpha\nu$... ἀσφαλεστάτην (neben $\tau\eta\nu$ ἐδράκας VII 34₁), sowie διακόσμησεν — διακόσμησας entsprechen. Dazu ließe sich noch zu Gunsten von Drews Annahme (Abhängigkeit des Clemensbriefes von der Liturgie des clementinischen Typus) anführen, daß in der Tat c. 34 eine Anspielung auf das Dreimal-Heilig in der Abendmahlsliturgie vorliegt. — Doch das ist alles, was sich zu Gunsten der Drewschen These sagen ließe. Demgegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich hier fast gar nichts von dem spezifisch hellenistischen Charakter unserer Gebete und ihrer rethorischen Wortfülle wiederfindet. Man vergleiche nur einmal den Passus über die Schöpfung des Menschen, nichts findet sich hier von der σοφία Gottes, von dem Leibe aus den vier Elementen, der $\psi\upsilon\chi\eta$ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, der πένταθλος αἰσθησις, dem ἄνθρωπος κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμου.

Noch etwas mehr der Erwägung wert sind Drews Ausführungen über Novatians de trinitate c. 1 (S. 108—122). Wieder haben wir hier einen Schöpfungshymnus, der mit Himmel und Erde beginnt und mit der Schaffung des Menschen schließt. Der Lob-

preis ist bedeutend ausführlicher. Allerdings vermag ich nicht (vgl. Drews 115) über ganz allgemeine Ähnlichkeiten hinaus, die sich natürlich einstellen müssen, einen Parallelismus in der Gesamtanlage zu entdecken. Der Hymnus bei Novatian beginnt z. B. mit Himmel, Erde und Meer; das ist eine starke Abweichung, die eher an den Anfang des Hymnus bei Firmicus Maternus (Skutsch 295) erinnert. Überhaupt kann man kaum mehr sagen, daß sich der Hymnus bei Novatian, wie doch die Gebete der Konstitutionen, mit seinem Grundschema an Gen. 1 anschließt. Auch die Schilderung der Schöpfung der himmlischen Welten mit ihren Bewohnern (die Erwähnung der Engel vor Beginn unseres Gebetsabschnittes Konst. VIII 12, 8 darf aus noch zu erwähnenden Gründen nicht als Parallele herangezogen werden) und der Unterwelt (nach der Erschaffung des Menschen) fällt aus dem Rahmen der Anlage von Konst. VII 34 und VIII 12 völlig heraus. Einzelne Berührungen sind nicht zu leugnen: *lunae candens globus ad solatium noctis* (I 7) erinnert in der Tat an *πρὸς σκότους παραμυθία* (s. o.; aber auch Firmicus Maternus bei Skutsch 297). Bei der Schöpfung des Menschen wird dessen Wesen etwas eingehender beschrieben: *cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia*. Aber das ist freilich ganz und gar Gen. 2; und nichts ist vorhanden von dem Hellenismus der Konstitutionen. Besonders frappant und interessant sind die Anklänge in der Schilderung des Meeres I 18. 19 an Konst. VII 34. Neben gemeinsamen Reminiscenzen an Ps. 103²⁶ liegen die Parallelen vor:

<i>fines litoribus inclusit: quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans¹⁾ unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet.</i>	<i>ἦτις ὄρχεται μὲν ἀπὸ παλάους μακρόν, παλινδρόμει δὲ ἀπὸ φάρμον τῇ σὺ προσταγῇ καλυμμένη· σίκας γάρ ἐν αὐτῇ συντριβήσονται αὐτῆς τὰ κύματα (Hiob 38₁₀).</i>
---	--

Hier mögen immerhin verborgene Beziehungen vorliegen. Möglich ist es, daß dem Novatian ein Hymnus über die Schöpfung aus irgend einem nicht näher zu bestimmenden, doch vielleicht mit dem der Gebete der Konstitutionen verwandten Milieu vorlag. Mehr wird man kaum sagen können. Und wir wenden uns lieber vom Unsicheren zum Sichern, zur gemeinsamen Quelle von Konst. VII und VIII²⁾.

1) Vgl. Hiob 38, *ἔρραξα δὲ θάλασσαν κύλους, ὅτι ἐκείμασεν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῇ ἐκπορευομένη.*

2) Die weiteren Ausführungen von Drews über Novatian c. 8 a. a. O. (die Führungen des Menschengeschlechts durch Gott) muß ich vorläufig zurückstellen bis zu einer genaueren Untersuchung der Gesamtkomposition von Konst. VIII 12.

Wir hatten konstatiert, daß den beiden Gebeten eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Quelle zu Grunde lag. Nur eine erfreuliche Bestätigung ist nunmehr auch die Leichtigkeit, mit der alles spezifisch Christliche durch einfachen Vergleich aus den beiden Redaktionen ausscheidet, so in VII 34 das *διὰ Χριστοῦ* gleich am Anfang und zum Schluß die Wendung *ὁ ζωοποιὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*, das *διὰ Χριστοῦ* in VIII 12, 14 u. 18.

Ja es läßt sich sogar für unser bisher erreichtes Resultat ein indirektes Zeugnis gewinnen. Gebete, die derart angelegt waren wie das unsere, scheint bereits der jüdische Philosoph Philo zu kennen. Wir verdanken das Zeugnis Wendland, der bereits auch die Möglichkeit einer jüdisch-hellenistischen Herkunft der Gebete in Konst. VII 34, VIII 12 ins Auge faßte, indem er (wie schon erwähnt) auf *de spec. leg.* I 210 hinwies¹⁾: „Wenn du, o Seele, Gott für die Welterschöpfung danken willst, so statte Deinen Dank sowohl für das Ganze als für seine Hauptteile ab, die Glieder des vollkommensten Lebewesens, ich meine z. B. Himmel, Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne, dann die Erde und die Tiere und Pflanzen auf ihr, ferner Meere und Flüsse — Quellflüsse und Bergflüsse — und was sie füllt, endlich die Luft und Veränderungen in ihr. Und wenn Du Gott für einen einzelnen Mann dankst, so teile deinen Dank vernunftgemäß“ (das weitere s. o. S. 448). Man kann kaum verkennen, daß hier ungefähr das Schema unseres Gebetes vorliegt, nur daß bei Philo alles noch etwas hellenistischer und freier von der LXX sich darstellt.

Und noch auf eine zweite Stelle hat uns Wendland hingewiesen, auf die Ausführungen über das Gebet des Hohenpriesters *spec. leg.* I 97: Der jüdische Hohepriester . . . spricht seine Bitt- und Dankgebete nicht nur für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, denn die ganze Welt betrachtet er als sein Vaterland (*ἕκαστος πατριδα εἶναι νομίζων*).²⁾

Es ist im höchsten Grade beachtenswert, daß sich die Erwähnung der vier Elemente (wenigstens in VIII 12) wiederfindet, und andererseits der in beiden Redaktionen stehende terminus: *κοσμοπολίτης* bei Philo seine Parallele hat. Freilich wird man die Behauptung Philos, daß der Hohepriester in Jerusalem so gebetet habe, mit einigem Mißtrauen gegenüber stehen. Um so mehr aber ist anzunehmen, daß Philo seine Behauptung sich nicht einfach

1) Zwei angeblich christl. liturgische Gebete von Reitzenstein u. Wendland. Gött. gel. Nachr. 1910. S. 332.

aus den Fingern gezogen hat, sondern daß ihm dabei ein in der Synagoge der Diaspora übliches Gebet vorschwebt.

Eines aber bleibt noch zur Besprechung übrig, das ist der merkwürdige, zum Glück in beiden Redaktionen uns fast wörtlich erhaltene Schluß des Gebetes. Er lautete, wenn wir deren gemeinsames Gut herausheben, etwa folgendermaßen:

παρακούσαντα δὲ τὸν ἄνθρωπον¹⁾
οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίσας²⁾
ἀλλὰ χρόνῳ³⁾ πρὸς ἄλιγον αὐτὸν⁴⁾ κοίμισας
ὅρκῳ εἰς καλιγγενσίαν ἐκάλεσας,
ὅρον θανάτου λύσας
ζωὴν ἐξ ἀναστάσεως ἐπηγγείλω⁵⁾.

Auch hier haben wir aller Wahrscheinlichkeit ein jüdisches Gebet vor uns; jedenfalls deutet nichts mit Notwendigkeit auf christlichen Einfluß hin. Die Betonung des Auferstehungsgedankens hat in einem späten jüdischen Gebet der Diaspora nichts Auffälliges, im Gegenteil, wir erwarten dies Charakteristikum spätjüdischen Glaubens a priori (vgl. Schmone-Esre, Anfang: „Gott der du Tote erweckst“). Nur die eine Frage bedarf der Erörterung: woher mag die Wendung stammen, daß Gott Adam nach dem Fall und der Bestrafung mit einem Eide die Auferstehung verheißen habe? Neutestamentlich ist der Gedanke jedenfalls nicht. Wir werden von vornherein auf eine apokryphe Adamsage als Quelle der Notiz schließen dürfen. Und die Vermutung bestätigt sich. In dem griechisch und lateinisch erhaltenen Leben Adams (βίος Ἀδάμ = ἀποκάλυψις Μωσέως, und vita Adae) ist mehrfach davon die Rede, daß Gott Adam für das Ende der Dinge die Auferstehung und Unsterblichkeit verheißt (βίος Ἀδάμ § 28 § 37 = Vita 47, βίος 39. 41. 43 = Vita 51). Besonders erwünscht ist es, daß die Hinweise auf die Verheißung Gottes in beiden Redaktionen des Adamslebens erscheinen, also der Grundschrift angehören, die wir mit Sicherheit als jüdisch in Anspruch nehmen dürfen. Daß an diesen Stellen von einem Eidschwur Gottes nicht die Rede ist, dürfte irrelevant sein. Die wiederholten feierlichen Versicherungen konnten sehr wohl als ὅρκος aufgefaßt werden⁶⁾.

1) VIII παρακούσαντα τῆς ἐντολῆς.

2) VIII εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλόμενον οὐχ ὑπαρξίδος.

3) VIII χρόνῳ δι.

4) > VII.

5) VII ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ Ἰ. Χρ. τῆς ἐκπέρας ἡμῶν.

6) Daß der Ausdruck ὅρον θανάτου λύνει besonders in der Schule des Apoll.

Und so wird sich endlich auch die seltsame Wendung erklären „Nachdem er ihn auf kurze Zeit zur Ruhe gebracht (κομίσας), hat er ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt (κατεγγενεσία = Auferstehung) berufen.“ In der Vita Adams erfolgt die Verheißung Gottes, daß Adam auferstehen soll, gerade bei seiner Bestattung.

Zum Schluß drängt sich eine neue Frage auf. F. Probst hat (a. a. O. s. o. S. 449) unter Berufung auf Justin Apol. I 13 (und 65) behauptet, daß unserm eucharistischen Gebet im achten Buch der Konstitutionen eine alte Quelle, ein von jeher bei der Kommunion übliches Gebet, zu Grunde gelegen habe. Die Stelle bei Justin lautet: (die Christen hielten es für die allein Gott würdige Ehre) τὸ τὰ ὅπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γινόμενα οὐ ποτὶ δαπανᾶν ἀλλ' ἐσποταῖς καὶ τοῖς θεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνου πέμπειν ὅπερ τε τοῦ γεγονέναι: καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὥρων καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστεν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσας πέμποντες. Hier könnte in der Tat eine Anspielung auf ein Gebet von einem ähnlichen Gang wie des von uns rekonstruierten vorliegen. Besonderen Wert lege ich darauf, daß auch hier der Schöpfungsgedanke am Anfang mit dem der ἀφθαρσία am Schluß verbunden erscheint. Freilich sind auch wieder Differenzen vorhanden; die ποιότητες τῶν γενῶν (gelegentlich auch die μεταβολαὶ ὥρων) sind ja auch in unserem Gebet betont. Aber das alles ist doch nicht vorherrschend unter den Gesichtspunkt τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων gestellt, wie das bei Justin, der offenbar von Gebeten der Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten (nicht bei der eucharistischen Feier) redet, nur zu natürlich ist.

Jedenfalls, sollten die Angaben Justins mit unserem Gebetstext irgendwie in Beziehung stehen, so handelt es sich dabei nicht um das eucharistische Gebet in Konst. VIII 12, sondern ersichtlich um die (jüdische) Grundlage von VIII 12 und VII 35, handelt es sich überhaupt nicht um eine Abendmahlsliturgie, sondern ein Gebet viel allgemeinerer Art, das zufällig in die Clementinsche Abendmahlsliturgie verschlagen ist (s. u.). — Daß bereits Justin ein unserm Gebet ähnliches, das dann auch in Rom die Kirche von der Synagoge übernommen hätte, kannte, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Nur freilich wird man auf Grund der Parallele bei Justin unser Gebet kaum als Tischgebet ansprechen können. Denn in seinem Inhalt deutet nichts auf den Charakter

narius gebräuchlich gewesen sei (Funk in seiner Ausgabe zu VII 34, 8), beweist natürlich für seine Herkunft nichts.

eines solchen hin. So bleibt leider dessen Charakter im Dunkeln; wir wissen nicht, was für eine Stellung, Sinn und Zweck es im jüdischen Gottesdienst und liturgischem Gebrauch gehabt hat. Am besten wird man es ein allgemeines synagogales Dankgebet nennen können.

IV.

Es bleibt endlich noch ein Gebet zur Besprechung übrig, das erste in der Sammlung, VII 33. Ich setze seinen charakteristischen Anfang hierher:

Αἰῶνις σῶτερ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν, ὁ ὢν μόνος παντοκράτωρ καὶ κύριος, ὁ θεὸς πάντων τῶν ὄντων καὶ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμείπτων πατέρων ἡμῶν τῶν πρὸ ἡμῶν, ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ, ὁ ἐλεῖμων καὶ οἰκτίρμων, ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.

Nach allem was bisher schon bewiesen ist, werden wir an dem synagogalen Charakter dieses Gebets kaum zweifeln. Mit seiner Erwähnung der Patriarchen erinnert es unmittelbar an das Achtzehnbittegebet. Wenn es im folgenden heißt: καὶ κατὰ πᾶν κλίμα τῆς οἰκουμένης τὸ διὰ προσευχῆς καὶ λόγων ἀναπέμπεται σοι θομιμα, so ist das spezifisch charakteristisch für das hellenisierte Diasporajudentum, das hier redet. Über die Zusammenstellung der ἔμφοτος γνώσις¹⁾ (s. o. S. 441) und des νόμος (33₂) wird sogleich gehandelt werden. Wenn bald nachher von der συνείδησις πίστεως ἀνέκδοτος die Rede ist, so könnte in dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung πίστις christlicher Einspruch sein, es kann aber ebenso gut πίστις hier die (stoische) Bedeutung von Überzeugung haben. Auch in diesem Gebet klingt die eschatologische Note stark an, es ist wie am Schluß von VII 34 von der ἐπόσχουσι τῆς παλινγενεσίας die Rede. Dann schließt das Stück mit einer Verherrlichung der drei Erzväter: ἐπέρμαγε γένους Ἀβραάμ, ἐδόξητός εἰς τοὺς αἰῶνας. Der einzige christliche Zusatz findet sich bei der Erwähnung der Sendung Jakobs nach Mesopotamien: καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν Ἰακώβ ἐπὶ Μεσοποταμίαν στείλλομένου [δείξας τὸν Χριστὸν δι' αὐτοῦ]²⁾ ἐλάλησας εἰπὼν (Gen. 28₁₃ u. 48₄).

Nachdem ich die vorstehenden Untersuchungen bereits vollendet hatte, erhielten sie noch eine sehr erfreuliche weitere Bestätigung durch meinen Kollegen Rahlfs, dem ich von meinem Funde Mitteilung gemacht hatte.

1) ἔμφοτος νόμος nur noch VIII 12, 18 (s. o. S. 454₂) u. VIII 2, 8 (s. u.)

2) Ein ganz ähnlicher Zusatz wird weiter unten für das Gebet VIII 12, 28 (καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ sc. Αβραάμ — τὸν Χριστόν) nachgewiesen werden.

Rahlf's Aufmerksamkeit fesselte der Satz in unserm Gebet § 4: ἐξ ἀρχῆς γὰρ τοῦ προπάτορος ἡμῶν Ἀβραὰμ μεταποιούμενου τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁραματισμῷ ὡδήγησας. Er hatte seinerseits bereits die Überzeugung gewonnen, daß das seltsame Wort ὁραματισμός gar nicht griechisch sei, sondern wahrscheinlich eine Neubildung des jüdischen Bibelübersetzers Aquila. Aquila hat die Gewohnheit, ein hebräisches Wort mit einem ganz bestimmten griechischen Äquivalent zu übersetzen. So muß er, um dies System durchzuführen, oft zu seltsamen griechischen Bildungen greifen und so übersetzt er nur $\pi\alpha\tau\eta$ „das Wort der gewöhnlichen Sprache“ mit ὁρᾶν, dagegen $\tau\eta\tau\eta$ „das Wort der gehobenen Sprache“ mit ὁραματίζομαι und verwendet demgemäß ὁραματισμός für die abgeleiteten Substantiva von $\tau\eta\tau\eta$ z. B. $\tau\eta\tau\eta$ ¹⁾. Gegenüber der These Rahlf's, daß ὁραματισμός eine Eigenbildung Aquilas sei, bildete nun bislang unsere Stelle eine ihm schon bekannte scheinbare Gegeninstanz. Nun, mit der Erkenntnis, daß wir in unseren Gebeten jüdisches Gut haben, löst sich jegliche Schwierigkeit. Wir werden jetzt sagen dürfen, ὁραματισμός an dieser Stelle stammt aus Aquila, der Verfasser unseres Gebetes benutzte die Version Aquilas! Rahlf's wies mir weiter nach, daß ὁραματισμός an dieser Stelle Übersetzung von $\tau\eta\tau\eta$ Gen. 15:1 ist. Wenn der Verfasser fortfährt: διδάξας ὅτι ποτὲ ἔσονται οἱ αἰῶνες οὗτος, so bezieht sich das auf Gen. 15:5. Wenn es weiter in unserem Text heißt: καὶ τῆς μὲν γνώσεως αὐτοῦ προώδευσεν ἡ πίστις, τῆς δὲ γνώσεως²⁾ ἀκολουθοῦς ἦν ἡ συνθήκη so finden wir in der Tat die πίστις an der berühmten Stelle 15:1 erwähnt, darauf folgt 15:2 die Frage Abraams: κατὰ τί γνώσομαι: ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; und 15:13 γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου. Und 15:18 heißt es in dem uns geläufigen Text der LXX: ἐκεῖ θέσθετο ὁ θεὸς τῷ Ἀβραὰμ διαθήκην. Unser Gebet spielt mit dem Satz ἀκολουθοῦς ἦν ἡ συνθήκη darauf an. Aber συνθήκη ist die charakteristische Übersetzung des Aquila! Wenn das Gebet dann freilich mit dem aus Gen. 15:1 und 15:18 gemischten Zitat — und zwar im Septuagintatext fortfährt: ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμου τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, — so scheint jene Beziehung unserer Stelle nicht mehr verstanden zu sein, und es ist wahrscheinlich, daß das LXX-Zitat erst vom Bearbeiter des Gebetes stammt.

1) Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung des Tatbestandes bei Rahlf's, Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1915. Beiheft S. 30f.

2) Man wird wahrscheinlich γνώσεως (statt πίστεως) mit α zu lesen haben. In α ist freilich der Text ganz verwirrt. Man könnte auch annehmen, daß πίστις im Text stand. Dann aber würde πίστις offenbar christliche Korrektur sein.

Rahlfs hat auch die anderen alttestamentlichen Zitate unserer Gebete untersucht. Das Resultat enttäuscht etwas. Die wirklichen Zitate bieten alle LXX-Text. Andererseits gelang es ihm noch zwei Spuren der Aquilaübersetzung zu finden. In dem Zitat aus LXX Ps. 67¹² im Gebet 35₄ begegnet uns das Wort Σααί, so aber transkribiert Aquila gegen LXX (Σαα); und 37₂ findet sich die merkwürdige Transkription Φααα¹⁾ (= παα), während LXX φαααα (Symmachus φαααα) bietet. Die Transkription Aquilas ist φαα!

Man wird also anzunehmen haben, daß entweder die wortechten alttestamentlichen Zitate unserer Gebete später nach LXX korrigiert wurden, oder daß die meisten dieser Zitate erst von dem (christlichen) Redaktor in den Text eingebracht sind. Für letzteren Ausweg sprach bereits die oben gemachte Beobachtung, es werden sich noch andere im Verlauf der Untersuchung hinzufinden!

Vorläufig machen wir hier halt und sehen, was wir gewonnen haben. In unserem Gebete ist die Übersetzung Aquilas benutzt! Damit haben wir von neuem eine Bestätigung unserer Hauptthese gewonnen. Zugleich erhalten wir einen terminus a quo ihrer Entstehung, nämlich etwa die zweite Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts²⁾. Danach war ein derartiges griechisch redendes, hellenisirtes Judentum, wie es in den Gebeten sich zeigt, noch vorhanden!

Aber wir haben noch mehr gewonnen. Gerade die Stelle 33₄ f., von der wir ausgingen und die unlösbar mit der Bibelübersetzung Aquilas verbunden ist, zeigt jene bemerkenswerte Ausführung über πίστις und γνῶσις. Dieses Judentum kannte den Begriff der γνῶσις und hat über das Verhältnis von πίστις und γνῶσις bereits reflektiert, — eine sehr erstaunliche Beobachtung.

Und wir sehen weiter, daß γνῶσις überhaupt ein Grundbegriff unserer Gebete ist. Wir lesen 35₂ κύριος θεὸς γνώσεων (LXX I. Kd. 2₁ θεὸς γνώσεως κύριος) ἢ ἀναρχὸς γνῶσις VIII 12₁; VII 36₄ εἰς γνῶσιν τῆς οὔτης δυνάμεως. Vor allem kommt VII 33₂ in Betracht: ὑποδείξας δὲ ἐκάστη τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἐμπόρου γνώσεως καὶ ποσειτῆς χρισσεως(!) καὶ ἐκ τῆς τοῦ νόμου ὑποπληρώσεως — und dementsprechend VIII 12, 18: καὶ τῷ ποιῆν νόμον δέδωκας αὐτῷ ἐμπόρον³⁾. Endlich finden wir γνῶσις noch 39₂ τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγνωστῆτος γνῶσιν, und es soll sofort nachgewiesen werden, daß auch c. 39 wahrscheinlich noch in unseren Zusammenhang hineingehört.

1) Handschr. φαααα, σαααα.

2) Vgl. auch Rahlfs a. a. O. S. 32.

3) ὁμος ἐμπόρος findet sich nur noch in dem Bischofsgebet VIII 9, 8, und mit dem hat es ebenfalls eine besondere Bewandnis.

Machen wir die Gegenprobe, so zeigt sich, daß demgegenüber γνῶσις in den Konstitutionen gar nicht sehr häufig ist. Sehen wir zunächst einmal von den Stellen in den Gebeten des achten Buches ab (5, 1; 11, 2; 12, 7; 37, 6), die alle noch einer besonderen Untersuchung bedürfen, so bleiben nur folgende Stellen übrig: II 26, 4 (der Bischof γνῶσεως φύλαξ); V 1, 4: εἰ γὰρ ὁ „τὰ ὑπάρχοντα πτωχοῖς δοῦς“ τέλειος μετὰ τὴν περὶ τῶν θεῶν γνῶσιν¹⁾, πολλὰ μάλλιν ὁ ὑπὲρ μαρτύρων; und in den sicher übernommenen Taufgebeten VII 44, 2 (τὴν ὁμῆν τῆς γνῶσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὐδομον παρασχόμενος), 45, 3 (γνῶσιν ἀπλανή). Sonst findet sich γνῶσις nur an Stellen, wo alt- oder neutestamentliche Zitate benutzt sind oder anklingen²⁾.

Damit ist von der anderen Seite erwiesen, daß die Betonung der Gnosis und die Ausführungen über diese schwerlich erst von dem Redaktor der Konstitutionen in unsere Gebete hineingebracht sein können. Stützig machen könnte vielleicht nur die Beobachtung, daß der an die ἔμφοτος γνῶσις anklingende Begriff φυσικὸς νόμος ein Lieblingsbegriff desselben ist. Er verwendet ihn in der zweiten Hälfte des VI. Buches (s. Wortregister bei Funk) fortwährend und bringt ihn gewaltsam in das Gedankengefüge seiner Quelle, der Didaskalia, mit ihrer interessanten Unterscheidung von Dekalog und δευτέρωσις hinein. — Allein es muß beachtet werden, daß die Terminologie des Redaktors der Konstitutionen und die der Gebete, — bei vielleicht vorhandener Übereinstimmung in der Sache — total abweichen. Einerseits ist der Terminus ἔμφοτος γνῶσις (ἔμφοτος νόμος) bei dem Redaktor eben nicht nachweisbar, andererseits kennen die Gebete den Terminus φυσικὸς νόμος nicht, dagegen wohl φυσικὴ κρίσις (VII 33, 3). Es ist wohl Verwandtschaft vorhanden, aber keine Identität, und es ist sogar möglich, daß der Redaktor der Konstitutionen sich durch die Gebetsquelle zu seinen Ausführungen über den Begriff des φυσικὸς νόμος hat anregen lassen.

Wir kehren noch einmal zurück. Was ist das für ein merkwürdiges Judentum, das sich uns hier zeigt! Es kennt den Begriff γνῶσις, es spekuliert über das Verhältnis von πίστις und γνῶσις, es prägt die Termini ἔμφοτος γνῶσις, φυσικὴ κρίσις, νόμος ἔμφοτος und stellt dieser natürlichen Erkenntnis und Sittlichkeit die ὑποφώνησις τοῦ νόμου, d. h. etwa den νομὸς γραπτὸς gegenüber. Einer seiner Lieblingstermini ist ferner λογικὸς (34, 6 38, 5 (VIII 37, 5) λο-

¹⁾ Die Wendung ist nicht ganz klar. Der Sinn ist wohl der, daß der Barmherzige gleich hinter dem Gnostiker kommt. Für das Concretum tritt das Abstractum ein.

²⁾ II 57; 28, 7; V 7, 22; VI 15, 3; VIII 1, 12; II 25, 7 (Lk. 11₁₂); V 16, 5 (Mt. 21₁₂). — VII 26, 2 stammt aus der Didache.

γινόν ζῶον; 35, 10 (vgl. VIII 37, 6 15, 7) πίστις λογική καὶ ἀγία φόβος; VIII 9, 8 (s. u.) VIII 12, 17 τὴν λογικὴν διαγνώσιν, ἐκείνης καὶ ἀσεβείας διακρίσιν καὶ ἀδίκου παρατήρησιν. Sein Schöpfungshymnus ist ganz und gar von der Sprache der Stoa und von hellenistischer Frömmigkeit durchtränkt. Es fand in Gen. 1²⁰ die Hypostase der Sophia angedeutet und spekuliert über diese Figur¹⁾. Ihm ist der Mensch κοσμοπολίτης und κόσμος κόσμος!

Namentlich aber fesseln die Aussagen dieses Judentums über γνῶσις und πίστις unsere Aufmerksamkeit. Es soll hier nicht eine Geschichte des Wortes γνῶσις (γινώσκειν τὸν θεόν) im jüdischen Hellenismus und in der alten christlichen Kirche gegeben werden. Eine solche Arbeit muß einmal in Anlehnung an Nordens anregende und einschneidende Untersuchung im „Agnostos Theos“ geliefert werden. Nur auf einiges möge, um die Bedeutung des hier entdeckten hellenistischen Judentums ins Licht zu stellen, hingewiesen werden. — Es ist bemerkenswert, daß Philo den Terminus γνῶσις eigentlich noch nicht kennt; er redet unendlich oft von ἐπιστήμη, σοφία etc., auch da wo es sich ihm um eigentliche religiöse (offenbarte, auch visionäre) Erkenntnis handelt. Den Terminus γνῶσις habe ich nur für wenige Stellen notiert²⁾.

Es ist auch charakteristisch, daß im neuen Testament fast allein Paulus den Begriff γνῶσις terminologisch gebraucht (Eph. 3¹⁰ und I Tim. 6²⁰ ἢ ψευδώνυμος γνῶσις eingeschlossen). Lukas spricht freilich auch einmal in charakteristischer Abwandlung eines älteren Herrenwortes von κλεις τῆς γνώσεως³⁾. Auch die johanneischen Schriften, bei denen das γινώσκειν τὸν θεόν eine solche Rolle spielt, kennen γνῶσις nicht.

Charakteristisch ist dagegen II Pt. 1⁵ f. die Reihenfolge πίστις . . . ἀρετὴ . . . γνῶσις . . . ἐγκράτεια (vgl. auch 3¹⁸ ἐν χάριτι καὶ γνῶσει τοῦ κ. ἡ.)

Hier schließt sich der Barnabasbrief an: 1² ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὁμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν; dann Barnabas 2²: πίστις . . . φόβος ὑπομονή . . . μακροθυμία . . . ἐγκράτεια . . . σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, eine Stelle, die offenbar dem Clemens Alexandrinus sein Schema

1) Daß auch Justin Dial. 62 (vgl. Iren. IV 20, 1) die Spekulation kennt, kann nicht wundernehmen.

2) v. dens. s. immut. 143 γνῶσις καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. de somn. I 60: ἵνα τοῦ πρὸς ἀλλήλους ὄντος εἰς ἀρετὴν γνῶσιν. Dith. migrat 42 wird von Gott gesagt, daß er εἰδησέν, γνῶσεν καὶ κατέληφεν seiner Werke gehabt habe. — Aber Philo sagt lieber (§ 40) ὁ μέγας ἐπιστήμων θεός.

3) Die Wendungen Lk. 1²² (γνῶσις σωτηρίας) und erst recht I Pt. 3, περὶ γνῶσιν (= vernünftig) sind mehr zufälliger Art und kommen kaum in Betracht.

der christlichen Tugenden im zweiten Buch seiner Stromata inspiriert hat¹⁾.

Außerhalb des Barnabasbriefes ist der Begriff γνῶσις auch bei den apostolischen Vätern noch ein seltener²⁾, nur im I. Klemensbrief etwas häufiger. Doch ist man sich des Inhaltes des terminus γνῶσις, — nicht nur religiöse, sondern wunderbare, auf wunderbarem Wege erworbene Erkenntnis — wie es scheint, voll bewußt.

In unseren Gebeten spricht ein hellenistisches Judentum, dem dieser Begriff (allerdings wohl ein wenig intellektualistisch gewandt) vollkommen geläufig ist, das das 15. Kapitel der Genesis, aus dem Paulus die Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nahm, dazu benutzt, um das Verhältnis von πίστις und γνῶσις darzulegen.

Wir haben hier dasjenige Judentum in authentischen Zeugnissen, an das Paulus Röm. 2:10 sich wendet: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, und dasjenige Milieu, aus dem seine Ausführungen über den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις verständlich werden³⁾.

V.

Und so wäre denn nachgewiesen, daß die ganze Gebetssammlung in den Konstitutionen VII 33—38 der Synagoge entlehnt ist. Sie stellt wahrscheinlich bereits eine jüdische Gebetssammlung dar, die der Bearbeiter in sehr naiver und dankenswert geringer Umarbeitung in christliche Gebete verwandelt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weitergehen und den jüdischen Einschlag in den Konstitutionen um ein Kapitel weiter verfolgen. Der Kompilator des siebenten Buches wendet sich im folgenden dem Unterricht der Katecheten zu. Wie die getauften Christen leben müßten (c. 1—32), und wie sie Gott danken müßten (33—38), sei nunmehr gesagt: δικαίον δὲ μηδὲ τοὺς ἀμώτους καταλιπεῖν ἀβροθίτους. Nun gibt er Anweisungen für den Katechumenenunterricht: ὁ μέλλων τοῖνον κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδεύσειν πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν

1) γνῶσις besteht schon bei Barnabas z. T. in der kunstgemäßen allegorischen Ausdeutung der Schrift (5, 6, 9, 18, γνῶσις = ethische Lehre Didache 18, 19, 2).

2) I Clem. 1, πείσις . . . ἐδιδόξα . . . φιλοφροσύνη . . . γνῶσις (48, Anlehnung an I Ko.) 40, ἐγκυφόντες αἰς τὸ βιβλὴ τῆς θείας γνώσεως (vgl. 41). 86, in dem mystischen (eucharistischen?) Hymnus: διὰ τούτου ἐβόλησαν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γέσσεσθαι. — Ignatius nur Ephes. 17, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστιν Ἰ. Χρ. Hermas nur Vis. II 2, ὁπταλόγηται μοι ἐν γνῶσι, von der Offenbarung des Inhaltes der geheimnisvollen Schrift! II Clemens nur 3, Dann in den Abendmahlgebeten der Didache 9, 10, vgl. 11, Das sind, soweit ich sehe, alle in Betracht kommenden Stellen.

3) Vgl. noch die συνειδήσις πίστεως ἀνόκουλος (κ. ο.) mit Röm. 2, 13.

περί υιοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροπορίαν¹⁾. An diesen Sätzen ist zunächst nichts zu beanstanden, wohl aber an der Fortsetzung. Man sollte doch meinen, daß hier die Unterweisung in der Trinität als Ende und Krönung des Katechetenunterrichts genannt wäre. Nun aber fährt die Anweisung fort: *μανθανέτω δημοουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια* (eine Wendung, die geradezu einen Kommentar bietet zu νόμων δοτήρ 35, 10, μελέτη νόμων 36, 1, 5. vgl. 38, 5²⁾) *παιδεύεσθω, διὰ τὸ κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὁ κοσμοπολίτης* (s. o. S. 468) *ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινώσκετω τὴν ἐκποῦ φῶσιν, οἷα τις ὑπάρχει, παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὅδε καὶ πορὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν* (folgt eine Aufzählung von Frommen, ähnlich wie die in Gebet 37 und 38 von Seth bis zu Pinehas), *ὅπως τε προσκυβόμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιότητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* (das braucht nicht aus I Tim. 2, zu stammen) *ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιροὺς* (in einem ursprünglich christlichen Zusammenhang würden wir hier die spezielle Erwähnung der Erlösung durch Christus stark vermissen) *ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀπειθείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσεβείαν, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰωνίου. ταῦτα καὶ τὰ τοιοῦτα ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσιών.*

Sollte der Schluß nach allem Vorhergegangenen ganz fehlgreifen, daß wir hier eine jüdische Anweisung für den Proselytenunterricht vor uns haben, dem der christliche Bearbeiter nur ein Bekenntnis zur Trinität (hinter der Erwähnung der *περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνώσις*) nebst dem Hinweis auf das *βάπτισμα* vorge-schoben hat? Der ursprüngliche Anfang ließe sich noch aus dem oben beigebrachten Satz konstruieren: *ὁ μέλλων τοῖνον κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδεύεσθω τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γνώσιν, . . . μανθανέτω δημοουργίας διαφόρου τάξιν.*

Wie gesagt, es mag das nur als Vermutung hingestellt werden.

1) Es ist charakteristisch, wie hier γνώσις (ἐπίγνωσις) und πληροπορία als Synonyma erscheinen. πληροπορία ist — hauptsächlich in der Mönchsmystik — vielfach die ganz sinnlich gedachte Erfülltheit mit der höheren Erkenntnis.

2) Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß auch der Verfasser der Konstitutionen des öftern νόμοι im Plural gebraucht (vgl. seine Theorie vom νόμος φυσικός in der zweiten Hälfte von Buch VI). Aber es wurde bereits oben nachgewiesen, daß an den Stellen II 26, 2, 61, 4; VI 23, 3; 27, 7 ersichtlich eine Entlehnung aus dem Gebet VI 36, 1 stattgefunden habe. Sonst steht der Plural, soweit ich sehe: II 49, 5 ἐν τοῖς νόμοις Zitationsformel, ähnlich VI 26, 4 f. und II 61, 2 VIII 22, 4. Über VIII 12, 30 s. u. Man kann also nicht verkennen, daß der Gebrauch des merkwürdigen Plurals νόμοι seinen Hauptsitz in unseren Gebeten hat.

Aber es wäre nicht ganz unwichtig, wenn wir mit dieser Vermutung recht hätten. Sie würde zugleich ein Licht auf den Charakter der rekonstruierten jüdischen Gebetssammlung werfen. Auch diese können wir uns als für den Proselytenunterricht resp. den Unterricht überhaupt bestimmt denken. Der Unterricht in den Gebeten galt als ein Hauptstück des Judentums. Johannes der Täufer lehrt seine Jünger beten, Jesus wird gleichfalls von seinen Jüngern darum gebeten (Luk. 11 f.). Jochanan bei Zakkai lehrte seine Schüler zunächst das Sch'ma, Sch'mone Esre und das Tischgebet. Der erste Traktat der Mischna ist der Traktat Berachot¹⁾, III Makk. 2₁₁ spricht von der ἐνθεσμος λειτουργία. Noch hentzutage besteht das Hauptstück des jüdischen Religionsunterrichts in dem Auswendiglernen des Gebetsbuches.

Das siebente Buch der Konstitutionen hat uns eine wertvolle Reliquie bewahrt. Eine alte Gebetssammlung der jüdischen Synagoge, die man vielleicht zu Unterrichtszwecken zusammengestellt, verbunden mit einer Anweisung für den Proselytenunterricht.

Dann verschwinden im VII. Buch der Konstitutionen die spezifisch jüdischen Einflüsse, was von VII 39,4 folgt, sind christliche Anweisungen für die Taufe. Doch erscheint innerhalb der Taufvorschriften noch wieder eine merkwürdige Stelle. Der Vorschrift über das Gebet bei dem Chrisma nach der Taufe wird 44, 3 hinzugefügt: εἰς ἕκαστον τούτων ἐπιτέλεις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτίζομενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥόπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥόπον τῆς ψυχῆς. Der Verfasser schreibt in einem Milieu, in welchem die Proselytentaufe des Judentums noch eine Rolle spielte, der Vergleich mit ihr sich unmittelbar aufdrängte und das Bedürfnis vorhanden war, Christentaufe und Proselytentaufe im Prinzip voneinander zu unterscheiden.

VI.

Wir können uns jetzt noch einen Schritt weiter vorwärts wagen. Es wurde bereits nachgewiesen, daß das Gebet VIII 34 und ein Stück des großen eucharistischen Präfationsgebetes VII 12, 9—20 nur Abkömmlinge eines und desselben (jüdischen) Gebetes seien. Des öftern sind wir bereits auf auffallende Berührungen der jüdischen Gebetssammlung mit diesem und mit andern der clementinischen Liturgie gestoßen. Jetzt soll der Beweis geführt werden, daß nicht nur das Präfationsgebet, sondern die gesamte Gebetsliturgie des achten Buches von jüdischem Einfluß d. h. von unserer

1) Vgl. Bousset, Rel. d. Judentums * 205.

Gebetssammlung beherrscht ist. Ich setze mit einer genauen Analyse der Präfation dieser Liturgie VIII 12, 6—27 ein.

Dieses Gebet beginnt nach dem ἄξιον καὶ δίκαιον mit einem langen Gotteshymnus, der durch seine vielen negativen Prädikate charakterisiert wird (ich merke die Wendungen ἀναρχος γυνωσις, ἀδιδάκτος σοφία¹⁾ an)²⁾. Dann folgt ein christologischer Abschnitt. Und dann wendet sich mit § 8 der Hymnus der Erschaffung der Seraphim und Cherubim zu. Wer die Anlage eines ἄξιον καὶ δίκαιον kennt, kommt sofort auf die Vermutung, daß die Erwähnung dieser Engelklassen zu keinem anderen Zweck erfolgt, als um mit ihr zu dem seraphischen Hymnus des dreimal-Heilig überzuleiten, mit dem jedes rechte ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebet schließen muß. Aber das Gebet enttäuscht diese Erwartung gründlich; es setzt sich durch lange Paragraphen hindurch (9—26) weiter fort, bis endlich erst mit § 27 der Seraphimgesang anhebt.

Ich behaupte nun, daß diese Anlage des Gebetes und seine in der gesamten Liturgie beispiellose Länge daher rührt, daß §§ 9—26 interpoliert und zwar im wesentlichen aus unseren jüdischen Gebeten interpoliert sind³⁾. Der Beweis ist ja zum Teil, nämlich

1) Die Wendungen mögen bereits einen partiellen Einfluß der jüdischen Gebetliturgie (s. o. S. 467) darstellen.

2) Die aus II Makk. 7, 38 stammende Wendung ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρὰ τὸν θεόν ist in der Tat in christlicher Gebetliturgie, wie es scheint, uralt. Die erste Spur findet sich vielleicht bereits im Hirten des Hermas Mand. I. 1. Vgl. Th. Schermann, d. liturg. Papyrus v. Dér-Balyzeh, Texte u. Unters. 38, 1. 1910. S. 12—14.

3) Das ist der Fehler in einem großen Teil der Untersuchung Drews, daß er diesen Tatbestand nicht gesehen hat. Er hat in der Tat bei seinem Bestreben, den Typus der klementinischen Liturgie bis in die christliche Urzeit zu verfolgen, sein Bemühen vielfach auf einen Text verwandt, der in dem großen eucharistischen Gebet eine sekundäre Interpolation ist. — Daher geht es auch nicht an, so wie Drews das S. 111 bei dem Vergleich von Novatian mit Konst. VIII 12 tut, gerade den § 8 mit 9 ff. als eine Einheit zu behandeln, als begänne der Schöpfungshymnus mit der Erwähnung der Erschaffung der himmlischen Heerschaaren. § 8 hat eine völlig andere Struktur als § 9 ff. Er ist ganz christologisch orientiert: οὐ γὰρ θεὸς αἰώνιος δι' αὐτοῦ τὰ πάντα κτισθέντας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσας προνοίας τὰ ἅλα ἐκτίσας· δι' οὗ γὰρ τὰ εἶναι ἐχηρίσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι ἐκτίσθαι· ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου, ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων κτιστὰς τὸ Χρυσοῦς etc. καὶ μετὰ ταῦτα πάντα κτίσας δι' αὐτοῦ.... Und damit vergleiche man nun den oben gegebenen Text des folgenden Teils des Gebetes! Der Abstand zwischen dem ursprünglichen eucharistischen Präfationshymnus und der (jüdischen) Einlage springt ins Auge. Drews bemüht sich S. 69 ff. die Bekanntschaft Justins mit dem Präfationsgebet der klementinischen Liturgie zu erweisen. Was er an erwägenswerten Parallelen beibringt S. 75—78 bezieht sich auf die spezifisch christliche Partie § 7—8. Über die vermeintliche Parallele zu § 21 s. u.

für § 9—20, schon erbracht. An dieses Stück schließt sich ein zweites Gebet, dessen Herkunft ebenfalls nachweisbar ist. Es beginnt § 21: καὶ εὖ τοῦτο μόνον ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκ αὐτοῦ (sc. Adam) εἰς πληθος ἀνάριθμον γέας, τοὺς ἐμμείναντας οἱ ἐδόξασας, τοὺς δὲ ἀποστάντας οὖν ἐκόλασας. Wir erinnern uns jetzt der Anweisung in dem von uns vermuteten Proselytengebet: παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πο-νηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἐκάστην γενεάν. Und nun folgt an beiden Stellen etwa dieselbe charakteristische Reihe von alttestamentlichen Helden, nur daß VII 39 einfach die Namen aufzählt, VIII 12, 20 ff. aber zu dieser Aufzählung eine längere Ausführung bietet. Ich stelle zunächst die beiden Namenlisten sich gegenüber.

VIII 12

Abel, Kain, Seth, Enos, Henoch,
Noah, Lot, Abraham, Melchisedek,
Hiob, Isaak, Jakob, Joseph,
Moses, Josua.

VII 39

Seth, Enos, Henoch,
Noah, Abraham, Melchisedek,
Hiob,
Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Noch frappanter ist fast der Parallelismus mit einer zweiten Stelle der Liturgie im achten Buch, die ich an diesem Punkt hier gleich heranziehe. Im Bischofsgebet VIII 5, 3 f. lautet die Liste: Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob, Abraham, Moses, Aaron, Eleazar, Pinehas(!).

Und noch an einer vierten Stelle in den Konstitutionen, diesmal im zweiten Buche, die wiederum mit der hier mitgeteilten Skizze des Verlaufes des eucharistischen Gottesdienstes eng zusammenhängt, kehrt unsere Liste wieder II 56:

Abel, Sem, Seth, Enos, Henoch, Noah, Lot, Melchisedek, die (drei) Patriarchen, Hiob, Moses, Josua, Kaleb, Pinehas.

Die Übereinstimmung der Listen¹⁾ fällt ins Auge und ihr Maß geht weiter über dasjenige Maß von Verwandtschaft hinüber, das Drews S. 24—31 in einer mühsamen und dankenswerten Zusammenstellung für diese Partie von VIII 12 mit I. Clem. 9—12, Hebräer 11, Justin Dialog 19. 138. 131. 111 herauszustellen sich bemüht hat. Wir gehen deshalb an diesen — doch immerhin ungesicherten²⁾ — Parallelen zunächst vorbei und folgen dem Faden unserer Untersuchung.

1) Zu vergleichen wären etwa noch VI 12, 13 (Darstellung des Apostelkonzils — in den Bericht der Didaskalia eingeschoben — Enos, Henoch, Noah, Melchisedek, Hiob). — VII 37, 2 (Abel, Noah, Abraam, Is. Jak. Moses, Aaron, Josua, dann völlig abweichend); VII 38, 1 (Enos, Henoch, Moses, Josua dann ebenfalls ganz anders) gehören kaum hierher.

2) Auch Drews (Resultat S. 40) glaubt doch nur für Justin das sichere Ex-
Kgl. Ges. d. Wiss. Nachrichten. Phil.-hist. Klasse. 1915. Heft 3. 32

Aber auch in den Ausführungen, die VIII 12 zu den einzelnen Frommen gegeben werden, zeigen sich überraschende Parallelen zu unseren Gebeten. Zunächst ist § 22 ein Stück aus VII 35 aufgenommen. Ich stelle die Texte nebeneinander:

VIII 12, 22

οὐ γὰρ εἰ ὁ δημιουργὸς τῶν ἀν-
θρώπων
καὶ τῆς ζωῆς χορηγός
καὶ τῆς ἐνδείας πληρωτής
καὶ τῶν νόμων δοτὴρ
καὶ τῶν φυλαττόντων αὐτοῦς
μοθαποδότης¹⁾
καὶ τῶν παραβαινόντων αὐτοῦς ἐκδικος.

VII 35, 10

οὐ γὰρ εἰ ὁ σοφίας πατήρ, ὁ δι-
μοουργίας τῆς διὰ μοίτου κτίστης
ὡς αἴτιος,
ὁ προνοίας χορηγός,
2. ὁ ἐνδείας πληρωτής,
1. ὁ νόμων δοτὴρ
καὶ τῶν δικαίων
2. μοθαποδότης²⁾
1. ὁ τῶν ἀσεβῶν τιμωρός³⁾.

Das Verhältnis dieser beiden identischen Texte ist nicht uninteressant. Der Text in VII 35, 10 erweist sich als überlegen. Die Erwähnung der σοφία, die den jüdischen Gebeten geläufig ist, ist in der christlichen Liturgie vermieden. ὁ προνοίας χορηγός klingt ursprünglicher, als das dem christlichen Arbeiter sich in die Feder drängende ζωῆς χορηγός. Andererseits könnte es sein, daß das τῆς διὰ μοίτου, das auf die σοφία bezogen, immerhin einen guten Sinn gäbe, (beachte das unmittelbar vorhergehende ἀμοίτουτον τὸ ἔργον VII 35, 9) ein Zusatz sein könnte. Es wäre dann von dem christlichen Bearbeiter, der die σοφία auf Χριστός deutete, hinzugefügt. Damit stießen wir wieder auf einen VIII 12 und VII 35 gemeinsamen Grundtext, der nach verschiedenen Richtungen hin überarbeitet wäre.

Für die Ausführungen im folgenden kann ich zunächst keine bestimmten Parallelen aus dem bisher Bekannten nachweisen⁴⁾.

gebnis einer Verwandtschaft mit Konst. VIII 12 erreicht zu haben. Darüber soll weiter unten gehandelt werden.

1) Man sieht, woher das seltene Wort μοθαποδότης des liturgischen Textes stammt. Es mag auch Hebr. 11, aus jüdischer Sprache stammen.

2) Sehr hässlich hebt sich durch diesen Vergleich der christliche Abschluß des Gebetes in VII 35 (mit den Worten ὁ τοῦ Χριστοῦ θεός καὶ πατήρ u. a. w.) heraus. Das ursprüngliche Gebet wird mit den Worten geschlossen haben καὶ ὁ ἐκδοὺς προσιόντων ὁράταις παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φύσεως.

3) Drets in der oben erwähnten Zusammenstellung stellt einige interessante Beziehungen zwischen Justin und Konstitutionen fest. Daß die Zahl der Seelen in der Arche auf acht angegeben wird (VIII 12, 22 u. Justin Dial. 188) ist wegen I Pt. 3, wenig beweisend. Charakteristischer sind die Berührungen VIII 12, 22 (Noah: τίλος μὲν τῶν παραρχήτων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων) und Justin Dial. 19

Von dem Bearbeiter stammt sicher auch der einzige spezifisch christliche Passus in diesem Abschnitt καὶ ἐμφανίσας αὐτῷ (sc. Abraam) τὸν Χριστὸν σου (vgl. VII 33, 5). Für den letzten § (26) dieses Gefüges aber können wir wiederum eine interessante Parallele nachweisen, diesmal freilich nicht aus unserer jüdischen Gebetssammlung, sondern an zwei Stellen der Didaskalia (beide Male auch von den Konstitutionen übernommen). Ich stelle die rekonstruierten Texte der Didaskalia mit VIII 12, 26 zusammen.

Didaskalia VI 2

Funk 304.

(καὶ ἐκακολόγουν Μωυ-
σέα) τὸν πάντα ταῦτα
παρὰ θεοῦ σημεῖα καὶ
τέρατα τῷ λαῷ πεποι-
χότα, τὸν τὰ ἐνδοξα καὶ
θαυμαστὰ ἔργα εἰς εὖ-
εργεσίαν αὐτῶν τετελεχό-
τα, τὸν ἐπ' Αἰγυπτίους δε-
κάπληγον πεπληρωκότα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν θά-
λασσαν διηρηκότα,

ἵνα ὡς τείχος τὰ ὕδατα
ἐνθεν καὶ ἐνθεν στῶσι,
καὶ ὡς δι' ἐρήμου ξηρὰς
τὸν λαὸν ἀγαγέτω

καὶ βοθίσαντα τοὺς ἐχ-
θρούς αὐτῶν καὶ ἐπι-
βούλους καὶ πάντας τοὺς
μετ' αὐτῶν,
τὸν γλοκάναντα πηγὴν
αὐτοῖς (Konst. + διὰ
ξόλου)

Didaskalia VI 16]

Funk 350.

ἀπηνήσαντο θεὸν τὸν
διὰ Μωυσέως ἐπισκεψά-
μενον αὐτοὺς ἐν τῇ θλί-
ψει αὐτῶν, τὸν τὰ ση-
μεῖα ἐπὶ χειρὸς καὶ
ράβδου ποιησάμενον,

τὸν τοὺς Αἰγυπτίους δε-
κάπληγῃ πατάξαντα,
τὸν τὴν ἐρυθρὰν δι-
λόντα θάλασσαν εἰς δι-
αιρέσεις ὁδάτων,

τὸν διαγαγόντα αὐτοὺς
ἐν μέσῳ ὕδατος ὡς δι'
ἐρήμου ξηρὰς,

τὸν τοὺς ἐχθρούς αὐτῶν
καὶ ἐπιβούλους βοθί-
σαντα,

τὸν εἰς Μερρὰν τὴν πι-
κρὰν πηγὴν γλοκάναντα,

Konst. VIII 12, 25 ff.

Ἐβραίους ἀμαρτάνοντας
ἐκόλασας, ἐπιστρέφοντας
ἰδέξω,

τοὺς Ἀιγυπτίους δεκα-
πλήγῃ ἐτιμωρήσω,
θάλασσαν διελὼν

Ἰσραηλίτας διεβίβασας,

Αἰγυπτίους ἐπιδιώξαντας
ὑποβρυχίως ἀπώλεσας,

ξόλῳ πικρὸν ὕδωρ ἐγλίψ-
κανας,

Nur ἀρχὴ γένους ἄλλου (vgl. Dial. 138 Χριστὸς — ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους). Ich will nicht leugnen, daß Justin bei seinen Ausführungen den Text eines jüdischen Dankgebets für die frommen Väter bei seinen Ausführungen vorgeschweigt haben könnte. Aber man wird auch hier in der Annahme direkter literarischer Beziehungen sehr vorsichtig sein müssen. Ich verweise auf Philo, Vita Moses II 60, wo es von Noah heißt: νομοθετεῖ γὰρ ἐπιτήδειος εἶναι μὴ μόνον ἀμειβεῖσθαι τῆς κοινῆς συμφορᾶς, ἀλλὰ καὶ δευτέρως γενέσθαι ἀνθρώπων αὐτοῖς ἀρχὴ γενέσθαι.

καὶ ἐκ πέτρας στερεάς	τὸν ἐκ πέτρας ἀκροτό-	ἐκ πέτρας ἀκροτόμου
(Konst. + ἀκροτόμου)	μου καταγαγόντα ὕδωρ	ὕδωρ ἀνέχσας,
προαγαγόντα αὐτοῖς ὕ-	εἰς πλησιονήν αὐτοῖς,	
δωρ, ἵνα πίωσιν καὶ		
πλησθῶσιν,		
τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαννο-	2. τὸν ἐξ οὐρανοῦ μαν-	ἐξ οὐρανοῦ τὸν μάννα
δοτήσαντα αὐτοῖς	νοδοτήσαντα αὐτοῖς	ῥσας,
καὶ ἅμα τῷ μάννα χρε-	καὶ ἐκ θαλάσσης χρεω-	4. τροφήν ἐξ ἀέρος ὀρ-
ωδοτήσαντα,	δοτήσαντα (Konst. +	τογομήτρην
	ὀρτογομήτρην)	
τὸν στύλον πυρός ἐν	1. τὸν στύλῳ νεφέλης	1. στύλον πυρός τὴν
νοκτὶ εἰς φωτισμὸν καὶ		νόκτα πρὸς φωτισμὸν
ὁδηγίαν παρεχόμενον		
αὐτοῖς		
καὶ στύλον νεφέλης ἐν	καὶ στύλῳ πυρός σκια-	2. καὶ στύλον νεφέλης
ἡμέρᾳ εἰς σκισμὸν,	ζοντα αὐτοῖς (Konst. +	ἡμέρας πρὸς σκισμὸν
	διὰ θάλπος ἄμετρον καὶ	θάλπος.
	φωτίζοντα) καὶ ὁδηγοῦντα	
τὸν ἐν ἐρήμῳ χεῖρα ὀρέ-	τὸν ἐν τῷ ὄρει νομο-	τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν
ζαντα αὐτοῖς εἰς νομο-	θετήσαντα αὐτοῖς.	ἀναδείξας. . .
θέτησιν καὶ παραδόντα		
τὰ δέκα λόγια τοῦ Θεοῦ.		

Die Texte sind, wie die Zusammenstellung zeigt, identisch. Man könnte ja nun annehmen, daß der Redaktor der klementinischen Liturgie hier einfach die Didaskalia noch einmal benutzt hat. Und schlechtthin widerlegen läßt sich die Vermutung nicht. Aber es sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Didaskalia der Abschnitt den Eindruck einer Interpolation macht. Er zeigt deutlich (man beachte die Form τὸν . . . τὸν . . . τὸν) eine hymnologische Struktur. Wahrscheinlich ist hier, um die Größe des Abfalls Israels von Gott recht deutlich zu machen, ein alter Hymnus eingeschoben. Dann werden wir für Didaskalia und clementinische Liturgie eine gemeinsame Quelle ¹⁾ anzunehmen haben ²⁾.

1) Diese Vermutung dürfte noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen durch die Parallele, die bei Justin (Dialog. 131, Zusammenstellung bei Drews 28f.) vorliegt. Drews S. 35 hat gut auf das Auffallende dieser Parallele hingewiesen. Es ist in der Tat möglich, daß Justin, Didaskalia und Konstitutionen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen können. Diese wäre freilich nicht, wie Drews meint, ein eucharistisches Gebet vom klementinischen Typ, sondern ein synagogales Gebet, in dem die Taten Gottes in der Vorzeit gepriesen wurden. Nur ist es, glaube ich nicht erlaubt, für sämtliche derartige historische Rückblicke, wie sie sich bei

Und für diese Vermutung scheint auch noch eine auffällige Parallele bei Philo de decalogo 16 zu sprechen. Wir finden hier eine Aufzählung der Gnadengaben, die Jakob in der Wüste gefunden hat: οὐρανοῦ μὲν δόντος τροφὰς τὸ καλούμενον μάννα (sc. ἀνευρίσκουσιν), προσόψημα δὲ τροφῶν ἀπ' αἰέρος ὀρυγομήτρας φορὰν, ὕδατος δὲ πικροῦ γλυκανομένου πρὸς τὸ πόσιμον, πέτρας δὲ ἀκροτόμου πηγὰς ἀνομβροσσης. Man sieht, die Wohltaten Gottes sind hier nach den vier Elementen (οὐρανός, ἀήρ, ὕδωρ, πέτρα = γῆ) geordnet. Es scheint fast, als wenn eine derartige Anordnung auch der Überlieferung unseres Hymnus zu Grunde liegt. Auch hier scheint — die einzelnen Quellen weichen von einander ab — auf den Gedanken Wert gelegt zu werden, daß alle Elemente den Israeliten zu Dienst sind. Auch das Element des Feuers soll hier in dem σῶλος πυρός zu seinem Recht kommen. Sollten hier verborgene Beziehungen vorliegen? Etwa eine Beeinflussung unseres (jüdischen) Gebetes durch Philo oder gar eine Abhängigkeit Philos von einem älteren jüdischen Hymnus?

Damit ist die Komposition des großen ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebetes in der klementinischen Liturgie deutlich geworden. Dem Redaktor lag ein älteres Gebet, das sich etwa über §. 6—8¹⁾ und 27 erstreckte, vor. Er hat in dieses Gebet einen langen Abschnitt 9—26 eingewoben und entnahm das Material verschiedenen jüdischen Gebeten, vielleicht einer jüdischen Gebetssammlung. Ist dieser Tatbestand richtig gesehen, so werden die Versuche, in dem Gebet

Justin Dialog 19. 111. 183, I. Apol. 53, Hebr. 11, I. Clem. 9—12 finden, eine gemeinsame Quelle zu konstruieren (vgl. Drews 24—31). Die von uns bereits herangezogenen Gebete Konst. VII 33. 37. 38. 39. Didaskalia VI 16. Konst. VIII 12 zeigen deutlich, daß eine Menge derartiger Gebete im Umlauf waren.

2) Ich darf vielleicht daran erinnern, daß in der jüdischen Liturgie vor der Rezitation des Achtzehnbittegebetes die sogenannte Geulla (Dankgebet für die Befreiung aus Ägypten) steht, und daß diese Anordnung schon der Tosephta Berachoth I 2 (auf daß an die Geulla sich reihe das Tagesgebet) bekannt ist. Was wir hier haben, könnte eine jüdische Geulla (vgl. Hirsch, a. a. O. 126 ff.) sein.

1) Aber auch von diesem Kern wird noch die größere Partie von § 6 und 7 mit den vielen charakteristischen hellenisierenden Wendungen der Überarbeitung zuweisen sein, wie weiter unten nachgewiesen werden soll. — Was dann übrig bleibt, wäre immer noch ein Präfationsgebet, das an Umfang kaum anderen Präfationsgebeten nachstünde. Wenn Justin Dial. c. 41 sagt: ἵνα ἅμα τι εὐχαριστώμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τι τὸν κόσμον ἐκτελεῖν σὺν πάντοτε ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἀνθρώπου καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς καρίας . . . ἡλευθερωθῆναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταδικάζειν (vgl. Drews 72 f.), so würde diese Inhaltsangabe noch immer durch VIII 12, 6 a. 7 b und 27. 28 ff. gedeckt sein. — Daß Justin bereits dieses ganze Gebets-Üngeheuer VIII 12, 6 ff. gekannt hätte, ist völlig ausgeschlossen.

der klementinischen Liturgie eine uralte Reliquie der eucharistischen Liturgie finden zu wollen, bei Seite gelegt werden müssen. Was daran richtig sein könnte, wurde oben bereits erwogen.

VII.

Es erhebt sich die Frage, ob sich nicht noch mehr derartige interessante Einarbeitungen jüdischer Gebete und Gebetsformeln in die sogenannte klementinische Liturgie nachweisen lassen. Unsere Vermutung trägt uns nicht. Ich beginne mit dem Nachweis eines beachtenswerten Parallelismus der zwischen dem Gebete nach empfangener Eucharistie VIII 15 und unserer Gebetssammlung vorliegt. Die Wendung des ersten Bischofsgebets VIII 15, 2 (das übrigens mit *δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* (s. o.) beginnt) ὁ τῶν μετ' εὐθότητος ἐπικαλουμένων οὐ ἐπίσκοπος, ὁ καὶ τῶν σωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεόξεις findet sich fast wörtlich VII 33, 2 wieder. Besonders aber mache ich aufmerksam auf die enge Verwandtschaft, die zwischen dem zweiten Bischofsgebet 15, 7 und VII 35 obwaltet. Ich stelle die Texte neben einander.

VII 35, 8.

οὐ εἰ ὁ ἐν οὐρανῷ, ὁ ἐπὶ γῆς,
ὁ ἐν θαλάσσῃ
[ἀπερίγραφος ἢ μεγαλειότης s. u.]

ὁ ἐν περατομένοις ὑπὸ μηδενὸς πε-
ρατούμενος

(folgen LXX-Zitate Ps. 144 s,
Dt. 4 ss, Jes. 45 s. nebst Über-
leitung)

9. κύριος θεὸς γνώσεων... ἅγιος ὑπὲρ
πάντας ἁγίους (Dt. 33 s)

ἀόρατος τῇ φῶσι:

ἀνεξιχνίατος κρίμασιν,

οὐ ἀνευδεῖς ἢ ζῶν

ἄτρεπτος καὶ ἀνελλιπής ἢ διαμονή

ἀκάματος ἢ ἐνέργεια

ἀπερίγραφος ἢ μεγαλειότης

ἀέναιος ἢ εὐπρέπεια

ἀπρόσιτος ἢ κατοικία

VIII 15, 7.

ὁ θεὸς ὁ παντο-
κράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀσύγκριτος
ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ τοῖς πᾶσι παρών
καὶ ἐν οὐδενὶ ὡς ἐνόν τι ὑπάρχων
ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος
ὁ χρόνοις μὴ παλαιούμενος
ὁ αἰῶσιν μὴ περατούμενος
ὁ λόγοις μὴ παραγόμενος
ὁ γενέσει μὴ ὀποκείμενος
ὁ φυλακῇ μὴ δεόμενος

5. ὁ τῇ φῶσι ἀόρατος

2. ὁ τροπῇ ἀνεπίδεκτος

1. ὁ φθορᾷ ἀνώτερος

[ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος (s. o.)]

4. ὁ φῶς οὐκ ὄν ἀπρόσιτον

ἀμετανάστευτος ἢ κατασχῆμοις

ἀναρχος ἢ γνῶσις

ἀναλλοίωτος ἢ ἀλήθεια

ἀμοίβετον τὸ ἔργον¹⁾ . . .

σοὶ ἢ ἐπ' αὐτοῖς προσκύνῃς ὀφείλεται

παρὰ πάσης λογικῆς καὶ ἀγίας φρο-
σεως

β. ὁ φῶς ἀναλλοίωτος

ὁ γνωστὸς πάσαις ταῖς μετ' εὐνοίας
ἐκζητούσαις σε λογικαῖς φύσεσιν

ὁ καταλαμβάνομενος ὑπὸ τῶν ἐν εὐ-
νοίᾳ ἐκζητούντων σε

ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ τοῦ ἀληθινῶς ὁρών-
τος (VII 36, 2) τοῦ [εἰς Χριστὸν
πιστεύσαντος] λαοῦ σου.

Die Vergleichung ist in der Tat außerordentlich interessant. An der ursprünglichen Identität der Texte kann kaum ein Zweifel sein. Und wieder stellt sich heraus, daß keinem von den beiden Varianten die Priorität zukommt. VII 35, 8f. mit seinen viel reicheren Formeln ist nicht ableitbar aus VIII 15. Umgekehrt aber ist besonderes Gewicht darauf zu legen, daß durch den Vergleich mit VIII 15 aus VII 35 sämtliche LXX-Zitate (s. o. S. 466!) verschwinden und die rhythmische Grundanlage des Gebets deutlich hervortritt. Man beachte auch den Parallelismus membrorum namentlich am Anfang und Schluß von VIII 15; beachte ferner, daß der Anklang an Röm. 11, 32 ἀνεργήκοτος κρίμασι in VII 35, den wir oben beaufschlagten, durch den Vergleich ausscheidet, während umgekehrt VIII 15 mit dem ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσκοτον wiederum eine neutestamentliche Reminiszenz eindringt. Genug, die beiden Gebete stellen sich wiederum als eine zweifache Redaktion eines älteren Textes dar, der noch einigermaßen herzustellen ist.

Ganz besonders zieht auch das Gebet, das die eucharistische Liturgie eröffnet, das Bischofsweibgebet (VIII 5), unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es beginnt mit einem merkwürdigen Parallelismus zu der Partie des ἄξιον-καὶ-δίκαιον-Gebets, dessen Behandlung ich oben noch zurückgestellt habe. Die parallelen Texte lauten:

VIII 12, 6f.

οὐκ ἐστὶν ὄντως ὄντα θεὸν τὸν πρὸ τῶν
γεννητῶν ὄντα (folgt Eph. 3, 15)
τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχον
καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδόξοτον

VIII 5, 1.

ὁ ὢν, θεοποιεῖς χάρις, ὁ Θεὸς ὁ
παντοκράτωρ
ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος

1) Über das hier fortgelassene Stück u. seine Parallele in VIII 12 s. o. S. 474.

3. τὸν πάντοτε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁ αἰὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρ-
 ῶσαύτως ἔχοντα χων
1. τὸν ἀνεκδοτῆ, τὸν παντὸς ἀγαθοῦ ὁ πάντῃ ἀνεκδοτῆς (VII 35, 8 u. Par.)
 χορηγόν
2. τὸν πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείτ-
 ταιονα, των
- ἐξ οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ἐκ τινος
 ἀφστηρίας, εἰς τὸ εἶναι παρηλθόν·
2. ὁ πρῶτος τῇ φήσει καὶ μόνος τῇ ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σόφος
 εἶναι καὶ κρείττων παντὸς ἀριθμοῦ ὁ ὢν μόνος ὀψιστος
 ὁ τῇ φήσει ἀόρατος (VII 35, 8 u. Par.)
1. οὗ γὰρ εἰ ἡ ἀναρχος γνώσις, ἡ οὗ ἡ γνώσις ἀναρχος (VII 35, 9)
 αἰδώς ὄρασις, ἡ ἀγέννητος ἀκοή, ἡ
 ἀδίδακτος σοφία.
- ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος
 (VII 35, 8 u. Par.) (Zitat aus Dan.
 1 u.) ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδίσποτος.

Es scheint auch hier, als wenn der Redaktor unserer Gebete wiederum zweimal dieselbe ihm vorliegende Grundlage bearbeitet hat. Schon ohne den Vergleich fällt uns die Fülle der charakteristischen, aus der Sprache der hellenistischen Frömmigkeit stammenden Ausdrücke in VIII 12, 6 f. auf. Nun aber läßt sich andererseits nachweisen, daß der Passus VIII 5, 1 tatsächlich in eine ältere, uns noch erreichbare Grundlage eingearbeitet ist. Dieses Bischofsweihegebet ist bekanntlich eine Überarbeitung des Gebetes, das als ein Stück der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung in äthiopischer und lateinischer erhalten Sprache ist¹⁾, das aber auch griechisch in den Paralleltext des achten Buches der Konstitutionen (sonst eine Epitome dieser) verschlagen ist. Schwartz hat die Priorität dieses Gebets vor dem in den Konstitutionen erhaltenen schlagend erwiesen und bietet in seinem Werk über die apostolischen Kirchenordnungen S. 30 den griechischen, nach allen Zeugen rekonstruierten Text der Kirchenordnung neben dem erweiterten der Konstitutionen. Ein Blick in die Parallele zeigt, daß der ganze von uns ausgehobene Anfang tatsächlich ein Zusatz des Bearbeiters ist. Wir wissen jetzt, mit welchen Mitteln dieser seine Bearbeitung vorgenommen hat! Diese Bearbeitung setzt sich nun im folgenden fort. Es wird nötig sein, auch hier eine Gegenüberstellung der Texte vorzunehmen.

1) s. den Text bei Funk, *Didaskalia et Konstit.* II 97 ff.

Konstit. VIII 5, 3.

Kirchenordnung.

ὁ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (folgt eine Erwähnung der Apostel, wie sie beim Redaktor der Konstitutionen leicht erklärlich ist), ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστάσιαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σήθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδεκ καὶ Ἰώβ, 4. ὁ ἀναδείξας Ἀβραάμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν ταῖς πιστοῖς σου θεράποουσιν Μωσοεὶ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεὺς, ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἁγίασμά σου ἀλειτούργητον μὴ καταλιπὼν, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι, αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτεῖα τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεις τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος.

ὁ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου

ὁ προορίσας ἀπ' ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ.

ἄρχοντας τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας

τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, εὐδοκήσας ἐν οἷς ἡρετίσω δοξασθῆναι, καὶ νῦν ἐπίχεις τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος.

Man sieht deutlich die große Interpolation in den Konstitutionen, die Aufzählung der alttestamentlichen Frommen. Die hier eingeschobene Liste aber ist uns bekannt. Sie wurde oben als aus jüdischer Gebetsliturgie stammend erwiesen. Verwandte Stoffe haben sich angezogen. Bei der Erweiterung seiner Quelle, hat der Redaktor, da wo diese auf das γένος der im alten Testament mit dem göttlichen Geist gesalbten ἄρχοντας und ἱερεῖς hinweist, die jüdische Liste eingefügt. Und diese paßt nun herzlich schlecht. Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Hiob, Abraham und die Patriarchen sind doch eigentlich weder gesalbte ἄρχοντας noch ἱερεῖς! Von anderer Seite gewinnt die Untersuchung von Schwartz eine vorzügliche Bestätigung!

Wir werfen nunmehr noch einen flüchtigen Blick auf das Entlassungsgebet des Diakons für die Katechumenen VIII 12, 6. Ich hebe einige Sätze heraus, die einen uns bekannten Klang zeigen, ohne zu viel Gewicht auf diese Beobachtung zu legen.

VIII 6, 5: (ὅνα) δὲ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν, . . . φωτίσῃ αὐτοὺς καὶ συντίσῃ

παιδεύσῃ αὐτοὺς τὴν θεογνωσίαν¹⁾
 διδάξῃ αὐτοὺς τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα
 ἐγκαταρτεύσῃ ἐν αὐτοῖς τὸν ἄγνόν αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον
 διανοίξῃ τὰ ὧτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν πρὸς τὸ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ κατα-
 γίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός
 βεβαιώσῃ δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ καὶ ἐγκαταριθμήσῃ αὐτοὺς τῷ ἁγίῳ
 αὐτοῦ πνεύμῳ (folgt die spezielle Erwähnung der Taufe)²⁾.

Hier ist kein Wort, das wir uns nicht auch in einer Fürbitte für jüdische Proselyten gesprochen denken könnten. Allein da stärkere spezielle Anklänge an unsere jüdischen Gebete fehlen, soll kein bestimmter Schluß gezogen werden.

Auch aus dem Bischofsgebet für die Büsser stelle ich einige Sätze hierher (VIII 9, 8):

παντοκράτωρ θεὸς ζῶντις
 δεσποτα τῶν ὅλων
 κτίστα (35, 1) καὶ πρόταν τῶν πάντων
 ὁ τὸν ἄνθρωπον κόσμου κόσμον³⁾ ἀναδείξας [διὰ Χριστοῦ]
 καὶ νόμον δοὺς αὐτῷ ἔμψυτον⁴⁾ καὶ γραπτὸν⁴⁾
 πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέσμως ὡς λογικόν
 καὶ ἁμαρτάνοντι ὑποθήκην δοὺς πρὸς μετάνοιαν τὴν σουτοῦ ἀγαθότητα
 . . . ὁ Νυνεσιτῶν προσδεξάμενος τὴν μετάνοιαν.

1) Vgl. VIII 12, 18, sonst nur II 26, 7.

2) Boinahe dasselbe Gebet ist auch bei Chrysostomus de incompr. Dei natura III 7 (vgl. den Text bei Brightman, Liturgies eastern & western 471) überliefert. Auch hier findet sich wie in den Konst. zum Schluß das tägliche Abend- oder Morgengebet Konst. VIII 6, 8 = VIII 36, 3 u. 38, 2 (darüber s. weiter unten). Sämtliche 9 mit *ἐν* beginnende Sätze bei Chrysostomus finden sich in der Reihenfolge 1. 4. 3. 2. 5. 7. 6. 8. 9 im wesentlichen in den Konstitutionen wieder, die darüber hinaus noch einiges mehr haben. — Interessant sind einige Veränderungen (Christianisierungen) gerade der von uns herausgehobenen Wendungen. Chrysostomus fügt dem: *ἐν κατασπέρῃ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς* hinzu: καὶ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐν ταῖς διανοίαις αὐτῶν. — Chrysostomus liest ferner: *ἐν διανοίᾳ τὰ ὧτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν καὶ καταρχήσῃ αὐτοὺς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*. Er kennt auch (Bitte 6) das *ἐν νόμῳ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός* (τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μνημονεύειν, τὰ δικαιώματα φυλάσσειν), bringt aber diese Worte an einer unverfänglicheren Stelle, an der es sich nicht gerade um die Bekehrung handelt, unter. — Den Ausdruck *θεογνωσία* hat er nicht. Ich hatte den obigen Text bereits mit den Hervorhebungen niedergeschrieben, als ich auf diese Parallele aufmerksam wurde.

3) VIII 12, 16; VII 34, 6.

4) Zu *ἔμψυτος νόμος* s. VII 33, 3 VIII 12, 18. Die Gegenüberstellung zu dem *νόμος γραπτὸς* findet sich nur noch VIII 12, 26 (s. o. S. 454, 466). Dort steht allerdings *νόμος φυσικὸς* der Lieblingsterminns des Redaktors der Konstitutionen.

Daneben stehen allerdings eine Reihe christlicher Formeln¹⁾.

Vielleicht hat sich endlich der Einfluß jüdischer Gebetsliturgie auch auf diejenigen Gebete erstreckt, die im achten Buch der Konstitutionen außerhalb der eucharistischen Liturgie sich finden. Es handelt sich hier vor allem um das tägliche kirchliche Abend- und Morgengebet in VIII 35 ff. und VIII 38 ff. Auch die jüdische Gebetsliturgie beginnt ja seit alter Zeit mit dem Segensspruche zum Sch'ma, auch sie kennt spezielle Segenswünsche für den Morgen (Jozer-'Or) und für den Abend (Ma'arib)²⁾. Noch bedeutsamer ist es, daß in den Konstitutionen die Anweisungen für das Abendgebet vorausgehen. Das ist noch speziell jüdisch gedacht. Die Anordnung beginnt VIII 35, 2 mit dem Satz ἐσπέρας γενομένης συναθροίσεις τὴν ἐκκλησίαν ὃ ἐπίσκοπος (also jeden Tag!) Dann soll der ἐπὶ δόχμιος ψαλμός (Ps. 140)³⁾ gesungen werden. Darauf wird vom Diakon τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς gesprochen. Daran, daß unter dieser πρώτῃ εὐχῇ das allgemeine Fürbittengebet (Konst. VIII 10) zu verstehen ist, kann kein Zweifel sein. Denn das Schlußwort dieses Gebets wird hier 36, 2 wieder aufgenommen σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου (10, 21 τῷ ἑλέει σου). Dann werden eine lange Reihe von Gebeten gesprochen, von denen uns die Konstitutionen hier nur die Anfänge aufbewahrt haben⁴⁾.

ἀναστάντες αἰτησώμεθα·

τὰ ἑλῆν τοῦ κυρίου καὶ τοῦς οἰκτιρμοῦς αὐτοῦ·

τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς εἰρήνης·

τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα·

Χριστιανὰ τὰ τέλη·

τὴν ἐσπεραν καὶ τὴν νόκτα εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον·

[καὶ] πάντα τὸν χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀκατάγνωστον [αἰτησώμεθα]·

1) Ich verweise hier noch auf die schon oben berührte Parallele zwischen VII 38, 7 und VIII 12, 30 (in dem Überleitungsgebet nach dem Trisagion). — Der Passus μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παρεΐνεσιν, μετὰ προφητικῶς διέχου καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστολαίας παρεφθερόντων σὺν τῷ θεῷ (nur hier a. v.) καὶ τὸν φυσικὸν νόμον bis ἀπολλύουσι πάντων macht den Eindruck einer störenden und ungeschickten Interpolation und könnte aus einer Aufzählung göttlicher Gnaden Gaben in jüdischer Liturgie stammen.

2) Vgl. Elbogen S. 16 ff.

3) Psalmenrezitation in den Benedictionen des Sch'ma kennt die jüdische Liturgie etwa seit dem zweiten Jahrhundert (Zeugnis des R. Josua ben Chalafta vgl. Elbogen a. a. O. 82). Aber der Ps. 140 spielt hier keine Rolle, es werden Ps. 145—150 rezitiert. — Die tägliche Rezitation des Ps. 140 bestätigt Chrysostomus in seinem Kommentar in Psalm. 140 c. 1 (s. Funks Anm. zu VIII 35, 2).

4) Sowie man das auch für den Schluß von Didache 10 vermutet hat.

ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παρα-
δώμεθα¹⁾).

Die Auflösung dieser Gebetsformeln zu den meisten dieser Gebete kann man noch heute im Text der Jakobusliturgie vgl. Brightman eastern and western liturgies p. 39 finden (vgl. auch die Chrysostomosliturgie ib. p. 381).

Nun folgt das erste Bischofsgebet (VIII 37):

ὁ ἀναρχος²⁾ θεὸς καὶ ἀτελεύτητος
ὁ τῶν ὁλῶν ποιητὴς (διὰ Χριστοῦ) καὶ κηδεμὼν,
³⁾ ὁ τοῦ πνεύματος⁴⁾ κύριος καὶ τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν (vgl.

VIII 12, 7, 49) βασιλεὺς

ὁ ποιήσας ἡμέραν πρὸς ἔργα φωτός
καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν (... Ps. 73, 18)⁵⁾
αὐτὸς καὶ νῦν, θεόστοτα φιλόθρωπε καὶ πανάγαθε
ἐὼς μὲν πρὸς δεῖξαι τὴν ἐσπερινὴν εὐχαριστίαν ἡμῶν ταύτην.
ὁ διαγαγὼν ἡμᾶς τὸ μῆκος τῆς ἡμέρας
καὶ ἀγαγὼν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῆς νυκτός⁶⁾
εἰρηνικὴν παράσχου τὴν ἐσπέραν καὶ τὴν νύκτα ἀναμάρτητον.

So könnte in der Tat ein altes jüdisches Abendgebet gelautet haben. Beweisen läßt sich das nicht. Das Abendgebet in der uns erhaltenen jüdischen Liturgie ist zwar natürlich im allgemeinen verwandt. Doch fehlen spezielle Parallelen.

Dann folgt VIII 37, 5 das (zweite) χειροθεσία-Gebet des Bischofs.

θεὲ πατέρων (!) καὶ κύριε τοῦ ἐλέους
ὁ τῇ σοφίᾳ σου (s. o.) κατασκευάσας ἄνθρωπον
τὸ λογικὸν (s. o.) ζῶν τὸ θεοφιλὲς τῶν ἐπὶ γῆς
καὶ ζωὸς αὐτῷ τῶν ἐπὶ τῆς χθονὸς ἄρχειν
καὶ καταστήσας γνώμῃ σῇ ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς, τοὺς μὲν πρὸς ἀπρά-
λειαν τῆς ζωῆς, τοὺς δὲ πρὸς λατρείαν ἔγνωμον
αὐτὸς καὶ νῦν ἐπικαμψῇ καὶ κύριε παντοκράτορ
καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν λαόν σου.

1) Diesen Morgen- resp. Abendsegen hat das Katechumenengebet VIII 6, 8 übernommen (s. o. S. 481). Es fügt noch zwei weitere Formeln hinzu ἡμεῖς καὶ ἐὼς μὲν τὸν θεόν — ἀφ᾽ οὗ πλημμελάμεν. Das Gebet ἐπὶ πλημμελείᾳ ebenfalls in der Jakobusliturgie Brightman p. 39¹⁵⁻¹⁶. Chrysostomus (s. o.) hat diese Zusätze nicht.

2) Vgl. VIII 11, 2; 12, 7; über ἀναρχος γῶσις s. o. Der Verfasser kennt den Ausdruck in der Polemik gegen Häretiker VI 8, 2; 10, 2 (τρεῖς ἀναρχοί) und im Bekenntnis VI 11, 1 (vgl. VIII 47, 49 in den Canones).

3) Dazwischen noch πρὸ ἐκ πάντων αὐτοῦ θεός καὶ πατήρ.

4) Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf ein ὁ τῶν πνευμάτων κύριος.

5) XII 8, 9 τὸ σάκος εἰς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων (s. o. S. 451).

6) φώλαξον ἡμᾶς διὰ τοῦ Χριστοῦ σου durchbricht den Rhythmus.

Eine ganze Reihe von Instanzen bieten sich hier für die Annahme einer jüdischen Quelle. Die Anrede *θεῖς πατέρων*, die Erschaffung des Menschen mittelst der σοφία (vgl. VII 34 und VIII 12), der Ausdruck *λογικὸν ζῶον*. Wie viel verständlicher wird die Formulierung des Dankes für die *ἀρχοντες καὶ ἱερεῖς* in einem ursprünglich jüdischen Gebet! Hier spricht der jüdische λαός, der seinem Gott für seine Existenz dankt! ¹⁾

Genau wie der Abend-Gottesdienst ist der Morgendienst eingerichtet VIII 3. Hier lautet das Bischofsgebet:

ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός
ὁ ἀσύγκριτος καὶ ἀπροσβέβητος
ὁ θεὸς τὸν ἥλιον εἰς ἐξουσίαν τῆς ἡμέρας
τὴν δὲ ἀσλήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός
αὐτὸς καὶ νῦν ἐπιθεὶς ἐφ' ἡμᾶς εὐμενέσων ὀφθαλμοῖς
καὶ πρόσδεξαι τὰς ἐκθινὰς ἡμῶν εὐχαριστίας
καὶ ἐλέησον ἡμᾶς.
οὗ γὰρ διεπιστάσαμεν τὰς χεῖρας ἡμῶν πρὸς θεὸν ἄλλότριον,
οὗ γὰρ ἐστί ἐν ἡμῖν θεὸς πρόσφατος ἀλλὰ οἷ ὁ αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος ²⁾.

Ich gehe über das farblose zweite Bischofsgebet kurz hinweg (VIII 39) und richte noch die Aufmerksamkeit auf die Fürbitte für die Toten VIII 41: Das Bischofsgebet lautet hier:

ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἀτελεύτητος,
παρ' οὗ πᾶν ἀθάνατον καὶ θνητὸν γέγονεν.
ὁ τὸ λογικὸν τοῦτο ζῶον τὸν ἀνθρώπου τὸν κοσμοπολίτην ³⁾
θνητὸν ἐκ κατασκευῆς ποιήσας καὶ ἀνάστασιν ἐπαγγεῖλαι μέλλων ⁴⁾
ὁ τὸν Ἐνὼχ καὶ τὸν Ἥλιον θανάτου πείραν μὴ ἔσας λαβεῖν
ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ [οὐχ ὡς νεκρῶν ἀλλ' ὡς ζώντων
θεὸς εἰ ὅτι] πάντων αἱ ψυχαὶ παρὰ σοὶ ζῶαν,
καὶ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα ἐν τῇ χειρὶ σοῦ εἶσιν,

1) Von hier aus ergibt sich die Vermutung, daß auch dem Verfasser des ursprünglichen Bischofsweihegebets der alten Kirchenordnung (s. o. S. 479) vielleicht ein derartiges Gebet bereits vorgeschwebt haben könnte. So erklärte sich der seltsame Ausdruck: ὁ προστάς ἐκ ἀρχῆς γένος δικαίων ἐξ Ἀβραάμ, ἀρχοντας τε καὶ ἱερεῖς καταστήσας, τό τε ἀγίασμα σου μὴ καταλειπὼν δευτεύρητον.

2) Der folgende speziell christliche Satz: ὁ τὸ εἶναι ἡμῖν διὰ Χριστοῦ παρασθέντος καὶ τὸ εἶναι δι' αὐτοῦ θεωρούμενος findet sich fast wörtlich auch im Präfationsgebet VIII 12, S. Dazu noch eine bemerkenswerte Parallele bei Philo de decalogo 17: ὁ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀφθνήσκων θεός καὶ τὰς πρὸς τὸ εἶν ζῆν ἀφορμὰς ἰδωσέτω. Sollte vielleicht diese merkwürdige Parallele sich durch die Annahme erklären, daß eine jüdische Gebetsformel, die sich auf die Wohltat des Gesetzes bezog, in den christlichen Parallelen auf den Χριστός umgemünzt ist?

3) s. o. zu dem Gebet VII 34 = VIII 12.

ὡν οὐ μὴ ἀθήται βάσανος

πάντας γὰρ οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖρας σου εἰσιν (Dt. 33a).

Nun folgt die christlich gefärbte individuelle Fürbitte: αὐτὸς καὶ νῦν ἐπὶ ἐπὶ τὸν θρόνον σου τόνδε¹⁾.

Wie gesagt, ein strikter Beweis für die Herkunft dieser Gebete²⁾ aus dem Judentum wird sich mit unseren Mitteln vielleicht nicht führen lassen. Aber auf der Grundlage des von uns Bewiesenen gewinnt die Annahme überall eine starke Wahrscheinlichkeit.

VIII.

Nachgewiesen ist damit jedenfalls, daß die jüdische Gebetsliturgie in ziemlich breiter Weise die klementinische Liturgie im VIII. Buch der Konstitutionen beeinflusst hat. Der Bearbeiter der Canones Hippolyti, der die im achten Buch der Konstitutionen vorliegende klementinische Liturgie schuf, hat sich, wie wir sahen, vor allem der Gebetssammlung bedient, die im VII. Buch als eine geschlossene Einheit vorliegt. Aber er hat wahrscheinlich daneben auch sonstiges Gut jüdischer Gebetsliturgie umfassend verwertet³⁾.

Es wird sich diese Erkenntnis vorläufig nicht zu der Behauptung eines umfassenden Einflusses der jüdischen Liturgie auf die christliche erweitern lassen. Es sind, soweit ich sehe, wesentlich die singulären und individuellen Partien der klementinischen Liturgie, in denen der jüdische Einfluß sich zeigt. Diese letztere

1) Innerhalb der jüdischen Liturgie findet sich innerhalb der „Zikkronoth“ des Musaphgebotes des Neujahrsfestes auch die Fürbitte für die Toten: „Denn Du bringst herbei das Gesetz des Gedenkens, daß bedacht wird jeder Geist und jede Seele“. (Die 3 Gebete: Malkijoth, Zikkronoth, Schopharoth stammen ihrer Grundlage nach wahrscheinlich aus dem mischnaischen Zeitalter. Mischna von Beer-Holtzmann, P. Fiebig, Rosch ha-schana 40–85).

2) Man könnte außerdem noch verweisen auf das Gebet für die Anagnosten VIII 22 (ὁ ποιητὴς ἔθηκεν τὸν ὑπάρχοντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκον τοὺς νόμους σου τῇ λαῷ σου). — Beachte auch VIII 29, 3 (Weihe über Wasser und Öl) die Anrede κύριε Σαβαῖθ, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, κύριος τῶν βλάτων, und die aus VIII 12, 10 wiederholte Wendung ὁμοῦ πρὸς πόσιν καὶ κήρυκιν. Auch das Tischgebet VIII 40 wäre auf seine Herkunft zu untersuchen. — Ich bin überhaupt überzeugt, daß ein des jüdischen Gebetsritus Kundigerer als ich noch manche Einzelheiten nachtragen könnte.

3) Dabei ist es wahrscheinlich geworden, daß der christliche Bearbeiter der Gebetssammlung im Buch VII kaum identisch sein kann mit dem Schöpfer der klementinischen Liturgie in VIII. Fällt letzterer mit dem Redaktor der Konstitutionen zusammen, so muß die Sammlung im VII. Buch diesem schon als überarbeitetes Ganze vorgelegen haben. Aber auch die Identität des Redaktors der klementinischen Liturgie mit dem Endredaktor der Konstitutionen ist mir nicht ganz sicher.

ist so, wie sie vorliegt, eine — natürlich auf wirklichen Gemeindegebrauch zurückgehende — Privatarbeit mit willkürlich dichtendem Charakter. Es kann nicht genug davor gewarnt werden, von ihr allein oder in erster Linie den Ausgang zu nehmen, wenn man die Geschichte der christlichen Liturgie überschauen will.

Darf also, wie gesagt, der nachgewiesene Einfluß jüdischer Liturgie auf christliche vor der Hand nicht überschätzt werden, so sind andererseits die entdeckten jüdischen Gebete ein Dokument von geradezu einzig dastehender Wichtigkeit für die Geschichte des nachchristlichen griechischen Diasporajudentums. Die Vorstellung, daß das Judentum bald nach 70, oder wenigstens nach 135 sich von der Außenwelt gänzlich zurückgezogen, sich unter Verzicht auf die griechische Sprache im gottesdienstlichen Gebrauch zu dem Judentum der Mischna und des Talmud verengt habe, wird sich nicht halten lassen. In den vorliegenden Gebeten präsentiert sich ein Judentum im Gewand griechischer Sprache, tief berührt von hellenistischem Geiste, das z. T. (vgl. die Beobachtungen über den Terminus *ῥῶσις*) eine Fortentwicklung über Philo hinaus zeigt und im Besitz einer griechischen Liturgie ist.

Dieses Judentum wird auch auf Propaganda nicht verzichtet haben. Schwartz behält Recht, wenn er „die landläufige Vorstellung, daß die Juden nach der Zerstörung des Tempels oder der Gründung von Aelia auf die Mission verzichtet hätten“¹⁾, bekämpft. In der Sammlung der Biographien römischer Kaiser von 117—284 finden wir unter Severus c. 17 die Bemerkung: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; idem etiam de Christianis sanxit*²⁾. „In Smyrna war im 3. Jahrhundert die Synagoge für die Christen keine fremde Welt; die Juden forderten während der decianischen Verfolgung die gefallenen Christen geradezu auf, zum Judentum überzutreten“³⁾.

Neuerdings hat Werner Heintze⁴⁾ in seiner vortrefflichen Schrift über den Klemensroman und seine griechischen Quellen den Beweis erbracht, daß in den großen in ihn aufgenommenen Disputationsmassen über hellenistische Mythologie, über die Vorsehung und über den astrologischen Fatalismus (*Homiliae* IV—VI *Recogn.* VIII—X) eine jüdische stark vom Hellenismus berührte

1) Christliche u. jüdische Ostertafeln, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. VIII 6. 1905. S. 417.

2) Th. Reinach, *Textes rel. au Judaïsme* 1895. p. 346.

3) Schwartz a. a. O. 117 nach Mart-Pion. c. 13; s. dort auch eine in jüdischen Kreisen umgebende populäre Verläumdung des *Χριστός*.

4) W. Heintze, der Klemensroman u. s. griechischen Quellen. Texte u. Unters. Bd. 40. Heft 2. 1914.

Apologie mit einer interessanten jüdischen Bekehrungsgeschichte vorliege. Er will diese Schrift etwa um 200 nach Christus ansetzen. Ich habe noch in meiner Rezension¹⁾ gegen diese späte Datierung eingewandt, daß ich mir ein derartig hellenistisches Judentum in so später Zeit nicht denken könne. Diesen Widerspruch muß ich jetzt fallen lassen, die späte Datierung liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, wenn sie von Heintze auch nicht strikte bewiesen wird. Jedenfalls werden wir auch hier eine Schrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts haben, und sie wäre nunmehr als wichtige Quelle für ein späteres hellenisierendes Diasporajudentum unmittelbar neben unsere Gebete zu stellen.

Auch das Gebet Manasses, das uns die Didaskalia (übers. b. Flemming S. 36f.) und aus ihr die Konstitutionen (II 22, 12—14) erhalten haben, dürfte vielleicht als ein Dokument dieses späteren Judentums zu betrachten sein. Nestle hat bekanntlich nachgewiesen, daß der ältere uns erreichbare Text in den Konstitutionen (resp. in der Didaskalia) vorliegt, und daß die Handschriften, in denen es überliefert ist, es von dorthier übernommen haben²⁾. Der Verfasser der Konstitutionen mag es tatsächlich der jüdischen Liturgie verdanken und es als ein beliebtes Bußgebet vorgefunden haben.

Mannigfach werden die Beziehungen zwischen diesem hellenistischen Judentum und dem Christentum gewesen sein. Schwartz³⁾ hat uns durch eine Zergliederung des Textes der Didaskalia⁴⁾ in dem Kapitel über das Passah wertvolle Aufschlüsse über den andauernden Zusammenhang des jüdischen und des christlichen Kultus in der Osterfeier und der Osterberechnung geschenkt. „Beginnet aber, wenn eure Brüder von dem (auserwählten) Volke das Passah halten“ (Flemming 110₁₅ ff.); „Darum sollt ihr wissen liebe Brüder, daß ihr unser Fasten, welches wir am Passah begehen, halten müßt, weil die Brüder nicht gehorcht haben“. (Flemming 108₁₅). Schwartz hat uns weiter nachgewiesen (a. a. O. 122), daß sich „eine Liste genuin jüdischer Paschadaten“ nach jüdischer Osterberechnung in christlicher Überlieferung erhalten habe.

1) Theol. Lit.-Ztg. 1915. Nr. 18.

2) Septuagintastudien III 1899 (Progr. d. Seminars z. Maulbronn) S. 4 f. 6—22; IV 1903, S. 5—9.

3) a. a. O. 104—121.

4) K. 21. Vgl. die Übersetzung von Flemming (die älteste Quelle d. orient. Kirchenrechts, II. die syrische Didaskalia von H. Achelis und J. Flemming 1904) S. 103—114.

Ich habe in der theologischen Rundschau ¹⁾ nachzuweisen versucht, daß die Ketzerliste, die auch Konstit. VI 6 vorliegt und die bei den christlichen Häreseologen eine so große Rolle spielt, von den christlichen Vätern (seit Justin) dem Judentum entlehnt ist, und daß wir diesem Umstand die verblüffenden Notizen des Epiphanius über vorchristliche Nasarener (ursprünglich nichts anderes als die Nozrim; d. h. die Christen selbst, vom jüdischen Standpunkt aus) zu verdanken haben.

Didaskalia (und Konstitutionen) wären unter diesem Gesichtspunkt überhaupt von neuem durchzuarbeiten. Vor allem könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die singulären Ausführungen der Didaskalia über die *θεοτέρας τοῦ νόμου* (im Gegensatz zum Dekalog) schließlich z. T. auf ein freigesinntes Diasporajudentum zurückführen könnten.

Justins Dialog mit Tryphon, der Jude in der Kampfschrift des Celsus wären in diesen Zusammenhang einzustellen, und so wäre vielleicht noch ein genaueres Bild von dem nachchristlichen hellenistischen Diasporajudentum zu erhalten, für das die Gebetssammlung in Buch VII der Konstitutionen eines der wichtigsten Zeugnisse bildet.

1) XIV, 1911, S. 373 ff., Noch einmal „der vorchristliche Jesus“.

Zur Geschichte der Tristubh.

Mit einem Exkurs: Zur Behandlung des auslautenden -i und -u
im R̥gveda.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. November 1916.

Meinen früheren Untersuchungen „Zur Geschichte des Śloka“ (Nachr. 1909, 219 ff.) schließe ich ähnliche über die Tristubh an. Wie in der Natur der Sache liegt, ist die Jagati einbegriffen.

1. Die altvedische Tristubhreih mit viersilbigem Eingang. Bekanntlich zeigt die Tristubhreih in der älteren Zeit zwei Hauptformen, entsprechend der verschiedenen Verteilung der stehenden elf Silben auf zwei ungleiche, durch eine Cäsar getrennte Hälften. Ich nenne diese Formen T^a (4 + 7 Silben) und T^b (5 + 6 Silben). Das häufigste Schema ist

T^a: x — x — | u u — u — x

T^b: x — x — x | u u — u — x.

Verlängert sich der Wechsel der Längen und Kürzen im Ausgang dieser Reih um eine Silbe, so haben wir die zwölf-silbige Jagati-reih. Die Tristubh war in der vedischen Liturgik das beliebteste Versmaß der Rezitationen (im Gegensatz zu den Liedvorträgen) ¹⁾.

1) ZDMG. XXXVIII, 439 ff. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß der vedischen Textrezitation ein eigentlich musikalischer Charakter keineswegs zukam. Gesprochen wurden die Texte teils eintönig, teils mit Auf- und Abgehen der Stimme nach der uns überlieferten hieratischen Akzentuation, die, wie bekannt, stilisiertes Abbild der grammatischen Akzentuation ist. Wenn sich dabei auch ein singsangartiger Klang ergab, so war doch keine noch so unbestimmte Melodie, ebenso wenig Instrumentalbegleitung vorhanden. Zu diesem aus den reich-

Ich halte an meiner alten Vermutung¹⁾ fest, daß die Jagatī auf Anpassung des Tristubhrhythmus an den der jambisch endenden achtsilbigen Reihe beruht: gewisse Verbindungen achtsilbiger und zwölfsilbiger Reihen (Pragātha) wurden mit Vorliebe in den Gesangvorträgen des vedischen Opfers verwandt.

Die Awestapoesie, die zur vedischen bekanntlich in engem verwandtschaftlichem Verhältnis steht, lehrt uns eine aus 4 + 7 Silben bestehende Reihe kennen, die wie die Tristubhreie vierfach gesetzt eine Strophe ergibt. Diese Parallele, wie sie die eben ausgesprochene Ansicht von der höheren Ursprünglichkeit der Tristubh verglichen mit der Jagatī unterstützt, spricht zugleich gewichtig dafür, daß T^a älter ist als T^b 2). Ich glaube, daß auch innere Gründe dies wahrscheinlich machen; unten (S. 501) komme ich hierauf zurück.

Wie haben wir uns nun die Motive, die in dem elfsilbigen Gebilde zunächst von T^a wirksam sind, verständlich zu machen? Zugleich ist zu fragen: auf welche Stellen fiel der Ictus? Denn damit, daß diese Frage aufgeworfen werden muß, scheint mir Kühnau („die Tristubh-Jagatī Familie“ 1886) vollkommen recht zu haben 3), so wenig ich mich mit seinen Versuchen befreunden kann, die Tatsachen des Veda auf das Prokrustesbett aristoxenischer Theorie zu spannen 4).

haltigen Angaben der alten Literatur (Kāty. Śraut. I, 8, 16 ff., Pāpini I, 2, 29 ff. etc.) zu gewinnenden Bilde stimmt der heutige Vortrag der einheimischen Vedakenner vollkommen (s. unten Nr. 8); die landläufige Vorstellung, daß für den Orientalen jeder Vortrag eines Textes ein Singen sei, verlangt durchaus ihre genauere Interpretation. Wir dürfen annehmen, daß sich die Gesetze der Tristubh im Bereich des gesprochenen Textvortrags entwickelt haben. Die Jagatī zwar reichte von altersher, insofern dem Pragātha Jagatīzeilen angehörten, in die Sphäre der Opfergesänge (Sāman) hinein. Aber auch diese scheinen, soviel sich bis jetzt erkennen läßt, nicht taktmäßig gewesen zu sein, worüber ich auf die Wiedergabe von Sāmans in der unten (Nr. 8) angeführten Schrift von Feiler und auf das die Sāman behandelnde Kapitel von Fox Strangways, *The Music of Hindostan*, verweise.

1) Prolegomena 44.

2) Vgl. ebendas. 43.

3) Eine andere Frage ist natürlich, ob nicht die Icten des altindischen Vortrages, wie das wohl in der Regel von der heutigen Vortrageweise gilt, ziemlich schwach gewesen sind. Auch die indische Musik wird als „metrical rather than rhythmical“ beschrieben (Fox Strangways a. a. O. 14).

4) Usener (Altgriech. Versbau 121) findet „eine Verleugnung der Geschichte, eine Umkehrung des tatsächlichen Verhältnisses“ darin, die Gesetze dieser Rhythmik als die Grundlage der griechischen Metrik überhaupt zu nehmen: „Alles zu seiner Zeit“. Über das Recht dieser Worte zu urteilen ist nicht meines

Klar ist wohl, daß der Eingang der Reihe, gleich dem Eingang der achtsilbigen, als $\times \times \times \times$, der Ausgang als $\times \vee \times \times$ (wenn nicht als $\times \vee \times \times$) betont ist. Jener stellt eine Bewegung des Ansteigens, dieser ein Absteigen dar.

Die vier Silben $\times \times \times \times$ des Eingangs sind Jamben im selben Sinn wie der gleich gestaltete Eingang der achtsilbigen Reihe; in ähnlichem Sinn wie die jambische Dipodie des griechischen Trimeters nicht $\vee \vee \vee$ sondern $\times \times \vee$ ist: man kann an die Äußerung eines Griechen erinnern über die *χοροὶ ὑδομοιδεῖς οἱ τὴν μὲν σιγῆν ἐν ἀρχαῖς μὴ σφόδρα ἔχοντες, φωνοῦντες δὲ ὅπως ὑδομῶντος ἴδος*¹⁾. Der Eingang der Tristubhreie verwirklicht das Motiv des Wechsels von Kürzen und Längen noch unvollkommen. Doch die indifferente Quantität der 1. und 3. Silbe wird so zu sagen an ihre rechte Stelle gerückt durch den Wechsel der ictuslosen (1. 3) und der ictustragenden (2. 4) Silben. Dazu wirft der Ausgang mit seinem scharf ausgeprägten Wechsel von Längen und Kürzen auf den Eingang Licht²⁾. Ein ästhetisches und ein praktisches Motiv scheint in der Behandlung der Eingangsquantitäten zusammenzuwirken. Darin, daß sich noch nicht sogleich in voller Bestimmtheit abzeichnet, was sich dann später klar abzeichnen wird, liegt ein Fortschritt, ein allmähliches Sichherausarbeiten des Gewollten. Zugleich aber wird die Möglichkeit geschaffen, Worte von drei Längen unterzubringen, unter denen viele für die Vedapoesie unentbehrlich sind; auch die Behandlung von Worten mit zwei Längen wird erleichtert.

Neben den besprochenen Hauptformen $\times \times \times \times$ nun³⁾ finden sich im Eingang dieselben Nebenformen wie im Eingang der acht-

Amtes. Daß sie aber für eine Anwendung jener Gesetze auf die vedische Metrik ganz gewiß auftreten, weiß ich.

1) Westphal, Griech. Rhythmik und Harmonik², 629.

2) Es kann verglichen werden — längst hat man das bemerkt —, daß im französischen Vers allein der Ausgang der Reihe den Wortakzent an seiner bestimmten Stelle verlangt, der Rest sich mit bloßer Zählung der Silben begnügt.

3) Unter diesen scheinen in T² die mit kurzer dritter etwas stärkere, die mit langer, dritter etwas schwächere Geltung zu haben als in der achtsilbigen Reihe. Ich weiß nicht, ob die übrigens unerhebliche Differenz zufällig ist oder ob sich darin schon, vielleicht unter Einfluß von T², die entschiedenere Ausprägung der Jamben vorzubereiten anfängt, die dem Eingang dieses Versmaßes im Vergleich mit dem andern eigen wurde. „Poiché . . . la parte media si allontanava dal ritmo giambico, fu dal versificatore sentito il bisogno di accentuare il carattere giambico della serie iniziale“, bemerkt vielleicht mit Recht Belloni-Filippi (Studi italiani di filol. indo-iranica VIII, Teil 1, 19). Der sprachliche Stoff begünstigte an sich eher Länge der dritten (s. meine Statistik Nachr. 1906, 225 A. 2).

silbigen Reihe. Wechselnde prosodische Schemata böten, scheint es, wechselnden Stellungen der Icten oder des ictus einen Sitz. Wie in der kürzeren Reihe werden die Füße $\times \cup \cup \times$ nur ausnahmsweise zugelassen. Von den übrigen Füßen, $\times \cup -$, $\times - \cup$, $\times \cup \cup$, $\times \cup - \cup$, treten die beiden ersten etwa gleich häufig auf¹⁾. Wenn der dritte wesentlich seltener ist, braucht das auf keiner Abneigung zu beruhen, sondern es kann sich aus dem selteneren Vorkommen der Messungen $\times \cup \cup$ im Sprachstoff erklären²⁾. Die vierte Möglichkeit $\times \cup - \cup$ ist gegenüber der Häufigkeit, die auf Grund der rein sprachlichen Verhältnisse zu erwarten wäre, entschieden zurückgedrängt. Das wird darauf beruhen, daß hier von den normal an zweiter und vierter Stelle geforderten Längen nicht wie in den andern Fällen nur eine fehlt, sondern beide; der jambische Rhythmus ist direkt in sein Gegenteil verkehrt. In all dem zeigen sich verglichen mit dem Eingang der achtsilbigen Reihe kaum andre als geringfügige und zufällige Differenzen³⁾.

Wenn in den ersten vier Silben die jambische Aufwärtsbewegung, in den letzten vier die trochäische Abwärtsbewegung klar zu Tage liegt, so bleibt dazwischen als schwierigster Teil der Reihe die Mitte übrig⁴⁾. Da zu ihr hin ein Aufstieg, ein Abstieg von ihr weg führt, wird sie selbst gewissermaßen als Höhe des Ganzen anzusehen sein. Ihr dreisilbiger Umfang ist wohl bemessen: so stehen davor und dahinter die Gipfel der Silben 4 und 8 in einem Abstand von einander, der in regelmäßigen Wechsel von Hebungen und Senkungen hineinpassen würde. Man setze in die

1) Ich verweise auf die Tabelle von Arnold, Ved. Metre '194.

2) S. die S. 492 Anm. 3 am Ende angeführte Statistik.

3) Unter den diese Vergleichung betreffenden Ziffern Arnolds a. a. O. fällt nur die hohe Zahl von 16% für den Fuß $\times \cup -$ im Eingang der achtsilbigen Reihe in der zweiten der dort berücksichtigten Hymnenmassen („Normal“) auf. Ich weiß diese Zahl nicht zu erklären. Im ganzen genießt die von Arn. als „synkopiert“ benannte Form $\times \cup -$ keine merkliche Bevorzugung vor den übrigen Nebenformen.

4) Beruht es auf Einsicht in diese natürliche Gliederung der Reihe, wenn sie in der Sāmanverwendung — neben vielen andern Zerlegungsweisen — mit besonderer Vorliebe in 4 + 3 + 4 Silben zerlegt wird? Z. B. *tisro vācā | trayā | āi pra vahnā* oder *asya preṣā | hemanā | pāyamānā* oder *somaḥ pūrā | te janī | tā matinām* (Sāmav. ed. Bibl. Ind. vol. II p. 112. 116. 118). Einstweilen bezweifle ich, daß auf diese Zerlegung Gewicht zu legen ist. Wollte man ein elfsilbiges Ganzes dritteln, ergab sich eben auf diese Weise das symmetrischste Resultat. Doch kann die Frage definitiv natürlich nur in weiterem Zusammenhang erledigt werden. — Ob mit den drei Teilen der Reihe, oder vielleicht mit den drei Silben ihres Mittelteils, die drei *śudhāḥ* zusammenhängen, von denen die Strophe ihren Namen hat?

Mitte vier Silben statt der drei: man wird empfinden, daß die Teile sich nicht mehr richtig an einander fügen.

In der Mitte selbst ist nun freilich jener Wechsel unterbrochen, der sich über sie weg vorn und hinten zusammenschließt. Die verschiedensten Messungen werden hier zugelassen; die feststehende Silbenzahl nimmt quantitative Bestimmtheit erst im Lauf der weiteren Entwicklung an. Der deutlichste Zug am Bild der Mitte ist eben nur dieser, daß eine Kontinuität der von vorn kommenden, hinten weitergehenden Bewegung durch sie nicht hindurchreicht.

Bevorzugt wird, wie bekannt, in den Silben 5—7 ein Anapäst, der die präludierenden, zu ihm hinführenden Jamben leidenschaftlicher zu variieren scheint und sie zugleich aus dem alten Geleise hinausschiebt. Der Anapäst erreicht sein Ziel in der Länge der siebenten Silbe. Von diesem Gipfel vollzieht dann der Reihenausgang den Abstieg; die Längen von 7 und 8, von denen die zweite der Ausgangspunkt des Absteigens ist, treffen — vielleicht nicht ohne Härte — auf einander. In der Folge von Jamben und Anapäst kann man vielleicht ein entferntes Vorspiel der Weise finden, wie die spätere Kunstmetrik nach einander durch verschieden lange Reihen von Kürzen jedesmal auf eine Länge hinzustreben liebt.

Neben der anapästischen Messung begegnet eine Reihe von andern, alle weitaus zu häufig, um als Unregelmäßigkeiten gelten zu können¹⁾. Am häufigsten — — —, gleichsam als Brücke sich hinüberschwingend zwischen den Längen der vierten und der achten. Dann — — —, des Schwergewichts entbehrend, über die Kluft hineilend. Am seltensten unter dieser Gruppe von Fällen — — —, von dem beliebten Anapäst am weitesten entfernt und ihn ins Gegenteil verkehrend, auf die folgenden Trochäen hinführend und das Motiv — wenn man den klassischen Ausdruck brauchen darf — der daktylischen Logaöden anrührend, dem in der Geschichte dieses Versmaßes die Zukunft gehörte. So sind alle Möglichkeiten mit kurzer Mittelsilbe²⁾ vertreten, während in scharfem Gegensatz dazu die mit langer Mittelsilbe — — — nur

1) Ich verweise für die Häufigkeitsverhältnisse auf die Tabelle bei Arnold a. a. O. 168.

2) Und zwar scheint sich diese Kürze als solche besonders energisch dadurch hervorzuheben, daß man eine Unterkürze, welche die Rolle der gewöhnlichen Kürze im metrischen Schema auszufüllen unfähig war, gern eben an diese Stelle setzte; vgl. ZDMG. LX, 741 ff.

ausnahmsweise, deutlichermaßen als Abnormitäten begegnen¹⁾. Der Grund scheint klar. Eine lange sechste würde zwischen der langen zweiten, vierten und der langen achten, zehnten Ununterbrochenheit der Bewegung markieren.

Man sieht, wie hier innerhalb gewisser Grenzen doch weitgehende Freiheit obwaltet, beherrscht von Neigungen, nicht von Gesetzen.

Wo liegt nun in dieser Reihenmitte der Ictus oder die Icten?

Soll man diese unabhängig von der gestörten Regelmäßigkeit des Quantitätenverlaufs, vom Reiheneingang her zum Reihenausgang hin in regelmäßigem Wechsel von Hebungs- und Senkungsilben durchführen, also $\vee \ast -$, $- \ast -$, $- \ast \vee$ betonen²⁾? Ich glaube nicht. Die eben hervorgehobene Geflissentlichkeit, mit der man Länge der sechsten vermeidet³⁾, statt dessen eher Länge der siebenten, bisweilen auch der fünften erstrebt, spricht dagegen. Ebenso der moderne indische Versvortrag (s. unten Nr. 8).

Oder soll man, um regelmäßige Folge der Icten zu erlangen, beispielsweise im Anapäst der Silben 5—7 die Länge in zwei Kürzen zerlegt denken, deren erste zusammen mit der vorangehenden Kürze Sitz des Ictus wäre, während die zweite die dann folgende Senkung darstellt: so daß man aus dem gegebenen $\vee \vee -$ für das $\vee - \vee$, das man nicht hat, ein Äquivalent $\vee \vee \vee$ gewänne, mit der Betonung $\vee \acute{\vee} \vee$, z. B. in einer Reihe wie *apád eti | prathamá padcātmám* I, 152, 3 *prathamá* annähernd = *prathamā*? Oder soll man der Länge den Ictus durch Einführung einer Pause (p.) wahren: beim Anapäst $\infty \perp p$; wobei die beiden Kürzen das Äquivalent einer die Senkung ausfüllenden Länge wären? Oder, nach einer Pause = Senkung, die beiden Kürzen Hebung, dann die Länge als Senkung: $p \acute{\infty} -$? Mir scheinen das papierne Konstruktionen. Die dabei vorausgesetzte Äquivalenz einer Länge und zweier Kürzen ist im allgemeinen der vedischen Dichterpraxis fremd. Nur ausnahmsweise wird mit ihr operiert. Der musikalische Charakter, der sie begünstigt hätte, kam dem Vortrag nicht zu⁴⁾. Und warum hätte man $p \acute{\infty} -$ mit Senkungslänge so ent-

1) Abgesehen von einem speziellen Typus der Reihe, über den unten S. 497 f. gesprochen werden wird.

2) So sieht es offenbar Sievers, Festgruß an Roth 203 f., an.

3) Man nehme dazu, was unten S. 501 über die sechste im Typus T¹ gesagt werden wird.

4) Vgl. oben S. 490 Anm. 1.

schieden vor $p\omega$ mit Senkungskürze bevorzugt¹⁾? Die Schwierigkeiten steigern sich noch, wenn man einen auf die Cäsur folgenden Creticus in ähnlicher Weise zu interpretieren unternimmt.

Ich meine, wir haben vielmehr einfach, der Schlichtheit vedischer Gestaltungsweise entsprechend und die fundamentale Konstanz der Silbenzahl nicht durch Übertragung der Funktion einer Silbe an zwei Silben wegdeutend, den Anapäst als Anapäst zu belassen und wie anderwärts so auch hier die Länge als Hebung aufzufassen ($\omega\omega\omega$), „um so viel mehr“, bemerkte ich schon früher (Proleg. 58), „als in dem Parallellfall mit der Cäsur nach der fünften [also nach der hier angewandten Ausdrucksweise in T⁴], wo auch die Kombination $\omega\omega-$ entsteht, die Länge, dem Versausgang angehörend, offenbar gleichfalls eine Ictussilbe ist“. Damit wird ja nun freilich der gleichmäßige Rhythmus innerhalb der Reihe unterbrochen. Aber legt, was über die Verteilung der Quantitäten an dieser Stelle der Reihe bemerkt ist, nicht nah, daß eben das die Absicht war? Ähnlich wie die späteren vedischen Verskünstler, welche in der Anustubh den gleichmäßigen Fluß des Rhythmus erst erschütterten und dann beseitigten, haben, scheint mir, die Schöpfer der Tristubh das Motiv des Verlierens und Wiederfindens des rhythmischen Fadens mit naturwüchsiger Kunst ausgestaltet. Im Bewußtsein des Hörers — so dürfen wir uns vorstellen — schwingt die durch den Reiheneingang erregte rhythmische Vorstellung weiter. Die Erinnerung an sie gerät in Konflikt — und eben in diesem Konflikt betätigt sich das der Kunstform innewohnende Leben — mit dem Hindernis, welches der in der Mitte der Reihe zu Gehör gelangende veränderte Rhythmus entgegenstellt²⁾. Aber die Hemmung wird überwunden; in der achten Silbe — da wo die Länge und Hebung wieder eben dort erscheint, wo sie der Silbenzahl nach erwartet werden mußte — findet die Bewegung ihr altes Bett wieder, in dem sie nun zum Ziel strömt³⁾.

1) Man darf nicht sagen: weil das sprachliche Material eher $\omega\omega-$ als $\omega\omega\omega$ ergab. Oft ist ja, wo in $\omega\omega\omega$ die Schlußsilbe auf verlängerungsfähigen Vokal fiel, dieser verlängert worden.

2) Anstelle des Anapäst der seltenere Daktylus, doch wohl den Ictus auf seiner Anfangsilbe tragend, brachte dieselbe Unterbrechung des Rhythmus hervor. Ebenso der Creticus, von dem wir uns bescheiden werden nicht zu wissen, ob er gewissermaßen als Vertreter des Anapäst auf seiner zweiten Länge oder auf beiden betont war, wie wir auch über die rhythmische Behandlung des Tribrachys ($\omega\omega\omega$ als Vertretung von $\omega\omega\omega$?) uns des Urteils enthalten müssen.

3) Denkt man sich die Reihe in drei „Fuße“ (oder genauer Dipodien) zerlegt (3×4 [= 12] Silben, am Schluß Pause oder „Katalexis“), so mag der mitt-

Auf die Bestätigung, die dieser Auffassung aus der Untersuchung des modernen indischen Versvortrags erwächst, komme ich weiterhin zurück (unten Nr. 8). —

Die Frage ist aufzuwerfen, ob in der Tat, wie das in den obigen Ausführungen nahezu schon enthalten ist, hinter der hier beschriebenen Form von T^a geschichtlich als ältestes die reine jambische Reihe liegt: etwa in der Gestalt $\times \times \times \times | \times \times \times \times \times \times \times$ ¹⁾, woraus durch Umformung der Mitte (Silbe 5—7) die vorliegende Hauptform von T^a entstanden wäre.

Außerem Anhalt in den Materialien der Veda findet diese Annahme wohl nicht. Die dort tatsächlich erscheinenden rein jambischen Reihen (mit der Mitte $\times - \times$) brauchen kaum etwas besonders Alttertümliches im andern Sinn zu sein, als insofern überhaupt Abnormitäten in ältester Zeit relativ häufig aufzutreten pflegen. Doch muß hier dessen gedacht werden, daß eine eigenartige Stellung unter den jambischen Reihen ein besonderer, speziell im VII. Maṇḍala häufiger Typus einnimmt. Wenn dieser auch nicht auf das Gebiet von T^a beschränkt ist, vielmehr sogar zum größeren Teil auf dem von T^b liegt, bespreche ich ihn doch hier, wo eben von den durchweg jambischen Reihen die Rede ist. Es handelt sich um Tristubhreihen, deren Mitte die Gestalt $| \times - \times$, häufiger $\times | - \times$, daneben seltener $- | - \times$ hat, so daß sich für das Ganze vollständig oder annähernd jambischer Rhythmus ergibt; dabei tritt dann in so stehender Verbindung mit diesen Formen der Mitte, daß Zufall ausgeschlossen ist, Wortschluß hinter der achten Silbe ein. Beispiele sind VII, 1, 4, 16; 3, 10:

yātrā nāraḥ | samāsate | sujātāḥ
ayāṃ sō agnir | āhutaḥ | pūrutrā
etā nō agne | saṁbhagā | didīhi.

Ich halte für zweifellos, daß, wie schon Arnold²⁾ gesehen

lere wohl, soweit das der irrationale Takt des Sprechvortrags gestattete, die ungefähre Dauer der beiden andern gehabt haben. Wo nötig, mochte ein *Accelerando* oder *Ritardando* aushelfen. So blieb trotz der gewollten Störung des Rhythmus eine gewisse rhythmische Regelmäßigkeit erhalten.

1) Diese Reihe wiederum entstanden aus Zusammenwachsen — in indoiranischer Zeit, wegen der Awestaparallele — einer viersilbigen und einer sieben-silbigen Kurzreihe? Ich weiß das nicht zu entscheiden. Die im Veda tatsächlich vorhandenen Versilbler (s. meine Prolegomena 111 ff.) treten in einer Weise auf, die eine solche Annahme schwerlich stützt.

2) Vgl. dessen eingehende Ausführungen 180 f., 189. Dazu die Zahlen in der Tabelle S. 188.

hat, dieser Typus auf Beeinflussung der Tristubh durch die achtsilbige Reihe beruht. Ein genaues Gegenstück zu dem umgekehrt gerichteten Vorgang: der schon im R̥gveda bemerkbaren, dann im späteren System der Vipulās sich vollendenden Ausprägung gewisser Formen der achtsilbigen Reihe nach dem Tristubh Vorbild¹⁾. Daß der hier in Rede stehende Typus der Tristubh einen Wortschluß eben da zeigt, wo die kürzere Reihe enden würde, und daß diesem Punkt — abweichend vom gewöhnlichen Tristubhschema — gerade die Quantitäten vorausgehen, die für den Ausgang der kürzeren Reihe charakteristisch sind, kann kein Zufall sein; in den oben angeführten drei Beispielen werden in der Tat achtsilbige Reihen *yātra nāraḥ samāsate, ayān sō agnir āhutaḥ, etā no agne saūbhaga* mit größerer oder geringerer Bestimmtheit der Phantasie des Verskünstlers vorgeschwebt haben²⁾. Diese elfsilbigen Reihen, in denen der Rhythmus der achtsilbigen anklingt, sind nun natürlich schließlich doch Tristubhreihen, und so haben sie fast durchweg, was die achtsilbige Reihe nicht mit sich bringt, Cäsur nach der vierten oder fünften. Hier scheint sich nun die starke Bevorzugung der Cäsur nach der fünften bei diesem Typus zu erklären³⁾. So ergeben sich nämlich als auf die Cäsur folgend die Silben — ∪; dagegen bei Stellung der Cäsur hinter der vierten folgen ihr die Silben ∪ —. Im allgemeinen zogen die vedischen Dichter die erstere Möglichkeit vor; der andern stand die — speziell im VII. Mandala recht starke — Abneigung gegen Länge der zweiten hinter der Cäsur entgegen. So mochte man sich an Bevorzugung der Cäsur nach der fünften in dem uns beschäftigenden Typus gewöhnen, welche Neigung dann freilich eben hier, indem dieser Typus fest wurde, größere Entschiedenheit angenommen haben muß. Dazu trug dann vielleicht auch bei, daß Cäsur hinter der vierten die Reihe unschön in 2 Jamben + 2 Jamben + Schlußteil aus einander fallen ließ.

1) Auf die Vipulās komme ich in einem späteren Abschnitt dieses Aufsatzes (Nr. 7) zurück.

2) Im letzten Fall hat die lange viertletzte der acht Silben zwar nicht die normale, doch eine immer noch leidlich häufige Quantität. So erklärt sich offenbar, daß die entsprechende Gestalt der Tristubh recht erheblich seltener ist, als die mit Kürze an dieser Stelle, während an sich der Tristubheingang ∪ — ∪ — — häufiger ist als ∪ — ∪ — ∪.

3) S. die Verhältniszahlen bei Arnold 188. Arnold zeichnet den Typus mit dem Mittelstück (5—7) ∪ | — ∪ durch die Benennung *Vasiṣṭhi verse* aus und bemerkt (S. 181); „The frequency of verses of this type in the Vasiṣṭha group sufficiently accounts for the preference shewn to a late caesura“. Aber die Frage bleibt, was denn nun gerade dem „Vās. verse“ seine Häufigkeit verschafft hat.

Für die Frage, die uns zur Betrachtung dieser Varietät geführt hat — nach dem Zurückgehen der Trištubh auf eine rein jambische Reihe — ergibt sich wohl mit hinreichender Sicherheit, daß der in Rede stehende Typus als Zeugnis für eine älteste Jambenreihe nicht in Frage kommt. Er ist vielmehr deutlichermaßen Neubildung. Damit ist nun freilich die Annahme einer ursprünglichen solchen Reihe natürlich nicht widerlegt. Ist das vorliegende T^a mit seiner überwiegend anapästischen Mitte aus einer solchen geformt, die nicht nur in der Idee vorgeschwebt hätte, sondern tatsächlich vorhanden war, und deren eintönig jambischen Verlauf eben man durch lebhaftere Bewegung zu unterbrechen bestrebt war? Ähnlich wie hinter dem Śloka mit seiner Unterbrechung des Jambenlaufs in der Vergangenheit die rein jambische Anustubh tatsächlich gelegen hat? Daß in diesem Sinn eben die Gefässentlichkeit, mit der man in der Trištubh die durchgehenden Jamben vermeidet, als Hindeutung auf deren einstige tatsächliche Geltung zu beurteilen wäre, möchte ich für durchaus glaublich halten. Gewißheit freilich ist mit den bis jetzt zur Verfügung stehenden Mitteln nicht erreichbar. Ob vielleicht Forschungen auf dem Gebiet der Samantechnik weiter führen werden, bleibt abzuwarten; groß ist meine Hoffnung darauf nicht.

2. Die altvedische Trištubhreihē mit fünfsilbigem Eingang. Als das große Ereignis in der vorvedischen Geschichte der Trištubh erscheint mir, daß neben T^a die Form T^b erschien.

Vielleicht indem das Pentadenmetrum ($\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$; $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$) vorschwebte, fiel man darauf, die elfsilbige Reihe hinter der fünften statt hinter der vierten zu teilen und ihr so pentadischen Eingang zu geben. Der altgeläufige Anapäst hinter der Cäsur wurde dabei — charakteristisch für seine Beliebtheit — zusammen mit der Cäsur selbst um eine Stelle verschoben¹⁾. So fiel seine schließende Länge mit der den Reihenausgang eröffnenden zusammen. Wie in T^a schied die Cäsur auch hier innerlich Geschiedenes. Nach dem fünfsilbigen Vorderteil $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ ergab sich ein Hinterteil $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$: nahezu Wiederholung des Vorderteils, von ihm hauptsächlich durch die hinzukommende Ein-

1) Oder wäre der ganze Hergang richtiger so auszudrücken: man fiel darauf, zwei Pentaden zu einer elfsilbigen Reihe zu gestalten, indem man der zweiten eine Kürze vorschlug und so zugleich den für jene Reihe charakteristischen Anapäst hinter der Cäsur gewann? Auch bei dieser Fassung würde die Priorität von T^a einleuchten: ohne dies Muster hätte man schwerlich an den Vorschlag der Kürze gedacht.

gangssilbe unterschieden: eine Kürze, die gewissermaßen ein Einklingen dieses Teils der Reihe bezeichnete. Wie deutlich die so sich ergebende annähernde Halbierung als solche empfunden wurde, zeigt sich darin, daß nicht selten Reihen mit genauer solcher Halbierung, Pentadenreihen von 5 + 5 Silben, in Tristubhliedern als Äquivalente der Tristubhreihen erscheinen, wie auch umgekehrt Tristubhreihen in Pentadenliedern¹⁾. Das Verhältnis des vorderen und des um die eine Anfangssilbe längeren zweiten Teils stellte sich der Phantasie vielleicht ähnlich dar, wie in Griechenland das der beiden Teile des Hexameters²⁾ mit der Cäsur *κατὰ τρίτον τροχαῖον*:

x u u — u u — u |
u x u u — u u — x.

Die Icten von T^b entsprechen offenbar folgendem Schema: x x x x x | u u x u x x. Fraglich mag nur wie bei T^a sein, ob auch die Schlußsilbe der Reihe den Ictus trug. Daß ein solcher der Silbe vor der Cäsur zukam, halte ich wegen deren quantitativer Verschiedenheit von der Ictussilbe, die in T^a vor der Cäsur steht, für unwahrscheinlich³⁾.

Im Eingang von T^b herrschen die beiden Hauptformen x — u — x und x — — — x entschiedener als die entsprechenden Hauptformen des Eingangs von T^a (x — u — und x — — —) über die Nebenformen vor; unter jenen wiederum ist die mit kurzer dritter bemerkenswert häufiger als die mit der Länge⁴⁾. Es scheint, daß hier, woran schon Arnold (182) gedacht hat, Einfluß des Pentadenmetrums im Spiel ist; wohl auch Einfluß der zweiten Reihenhälfte, deren Ähnlichkeit mit der ersten — von welcher Ähnlichkeit ja in T^a nicht die Rede sein kann — soeben hervorgehoben ist. Das Übergewicht der kurzen dritten über die Länge ist zwar bei weitem nicht so stark wie in der Pentade⁵⁾, aber der Eingang von T^b ist ja eben auch keine Pentade, sondern steht in einer gewissen Mittelstellung zwischen dieser und dem alten Tristubheingang. Alles in allem haben wir hier bemerkenswert schärfer ausgeprägte Verhältnisse als im Eingang von T^a. Unter den Nebenformen, deren

1) Siehe meine Prolegomena 73. 97.

2) Über dessen Entstehung damit natürlich eine Ansicht nicht ausgesprochen sein soll.

3) Daß in T^b die fünfte, unmittelbar vor der Cäsur stehende Silbe etwas häufiger lang als kurz ist, erklärt sich hinreichend aus der Beschaffenheit des sprachlichen Materials. In T^a überwiegt an der Stelle vor der Cäsur bekanntlich die Länge sehr entschieden.

4) S. die Tabellen bei Arnold 188. 194.

5) S. die Zählungen in meinen Prolegomena 96.

Totalsumme gegenüber den Hauptformen hier eine sehr viel geringere ist als in T^a , hat nur $\approx \circ - \approx$ einige Häufigkeit. Den übrigen wirkt teils die Abneigung gegen kurze vierte entgegen, die hier stärker ist als in T^a , wo die vierte unmittelbar vor der Cäsur steht, teils die überall durchgehende Abneigung gegen Folge zweier Kürzen in der zweiten und dritten.

Auch in der Mitte der Reihe zeigt sich verglichen mit T^a die größere Regelmäßigkeit dieses Typus. Wie bekannt ist Länge der ersten nach der Cäsur recht wesentlich seltener als dort: vermutlich weil hier diese Länge, auf die sechste Silbe fallend, zum durchgehend jambischen Verlauf stimmte, den man eben vermeiden wollte.

Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir im Einklang mit dem Zeugnis des Awesta (oben S. 491) den Gesamteindruck von T^b als den einer Neuerung auffassen; ich denke, einer glatten, gefälligen Umbildung des alten T^a , genauer von dessen beliebtester Gestalt, der mit dem Anapäst in der Mitte. Das harte Aufeinanderstreffen der Längen an siebenter und achter Stelle wird vermieden; durch das Ganze geht leicht fließende Bewegung, welcher die Korrespondenz der beiden Hälften sinnfällige Einheitlichkeit verleiht. Daß die Neubildung in entgegengesetzter Richtung — T^a nach T^b — vollzogen wäre, verstünde man schwer¹⁾. Die Eintönigkeit, die einst unter der Alleinherrschaft des beständig sich wiederholenden T^a unvermeidlich gewesen sein muß, wurde nunmehr gemildert oder beseitigt, indem sich neben jenes der neue Typus stellte, vom älteren verschieden genug und doch nicht so weit von ihm entfernt, daß er nicht als sein Äquivalent empfunden wäre. Die Gleichheit von T^a und T^b in den ersten Silben und im Ausgang, die übereinstimmende Bevorzugung des Anapäst in der Mitte, wenn auch nicht an der gleichen Stelle der Mitte, vor allem auch die Gleichheit der Silbenzahl reichte offenbar hin, die teilweise Divergenz der rhythmischen Bewegung als minder wesentlich erscheinen zu lassen.

3. Die ältere Übergangszeit. Während der erste entscheidende Vorgang in der Entwicklung der Trištubhreih, die Schöpfung von T^b , vor der Überlieferung liegt, können wir den zweiten, das Hinstreben auf die einheitliche Form der späteren

1) Wäre T^a mit seinem Anapäst aus T^b entwickelt, ist es dann wahrscheinlich, daß sich weiter in T^a neben die anapästische noch die andern Formen der Mitte gestellt hätten? Es scheint mir bezeichnend, daß in T^a die ganze Menge dieser Formen vorliegt, T^b mit einer von ihnen verknüpft ist — ich meine, eine von ihnen zu ihrem Ausgangspunkt hat.

Zeit mit dem Mittelstück — 00, Schritt für Schritt in den Texten verfolgen.

Die Umwälzung, von der zu sprechen ist, setzt später ein als die, welche die achtsilbige Reihe betroffen hat. In den jüngsten Teilen des Rgveda sind Spuren von ihr kaum mit Sicherheit zu finden. Es läßt sich gegenwärtig noch nicht übersehen, ob die jüngeren Samhitās solche Spuren zeigen; daß uns für den Atharvaveda eine Arbeit fehlt, wie Arnold sie so ausgezeichnet für den Rgveda getan hat, macht sich auch hier nur allzu fühlbar. Mit Entschiedenheit zeichnet sich, so viel bis jetzt erkennbar, der betreffende Vorgang zuerst in den Brahmapas und älteren Upanisaden ab. Es wäre nützlich, die Materialien aus diesen Texten — sie sind im Vergleich mit denen der vorangehenden und der folgenden Periode recht spärlich — vollständig zu sammeln. Doch reicht das gegenwärtig Zusammengebrachte wohl schon hin, wenigstens die Hauptzüge der Entwicklung erkennbar zu machen. Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. XXXVII, 61 und auf die Kühnans. Ohne daß sich eine vollkommen scharfe Grenze ziehen ließe, können wir den eben bezeichneten Texten der „älteren Übergangszeit“ dann eine weitere Textmasse anreihen, die wir einer „jüngeren Übergangszeit“ zuschreiben. Sie reicht von Upanisaden der nicht ältesten Gruppe, wie der Kāṭha Up., bis zu breiten Schichten des großen Epos. Hier ist zuvörderst von der älteren Periode zu sprechen.

Die entscheidenden Wandlungen vollziehen sich in der Mitte der Reihe. Die den Eingang betreffenden Vorgänge sind charakteristisch genug, stehen aber an Bedeutung hinter jenen unverkennbar zurück.

In den Mittelsilben 5—7 zunächst von T^a gewinnt die Gestalt |—0— erheblich an Terrain¹⁾. Verhältnismäßig noch mehr |—00; diese ursprünglich stark zurücktretende Form holt die vorangehende nahezu ein. Die von altersher weitaus häufigste Gestalt der Mitte von T^a, |00—, behält den alten Vorsprung für jetzt noch ungefähr unverändert. Zweifelhaft bleibt die Stellung des ohnehin zurücktretenden |000.

Was T^a anlangt, so behält die Mitte —|00 etwa unveränderte

1) Daß schon in gewissen Partien des Rgveda eine bemerkenswert stärkere Neigung für |—0— herrscht als anderwärts, hat Arnold Ved. Metro 53 hervorgehoben. Auch hier verbindet sich damit ein Ansteigen der Häufigkeit von |—00. Doch bedeutet das keine Vorliebe für lange snufte im allgemeinen, die sich in Verschiebung des Verhältnisses von —|00 und 0|00 zu gunsten der ersten Form äußern müßte. Siehe die Tabelle bei Arnold 188.

Geltung; $\cup|\cup\cup$ geht entschieden zurück; die Nebenformen von T^* verschwinden.

Außerhalb von T^* und T^b beginnt sich ein Typus mit der Mitte $\cup\cup\cup$ (ohne Cäsur) zu zeigen ¹⁾.

Wenn auch das Zahlenmaterial, auf dem diese Feststellungen beruhen, recht beschränkt ist, dürfen wir ihnen doch um so eher vertrauen, als sie sich mit den bestimmt erkennbaren Vorgängen der dann folgenden Periode in überzeugender Konsequenz zusammenschließen.

Folgende Motive scheinen aus den beigebrachten Einzelheiten hervorzutreten.

Es zeigt sich eine sehr entschiedene Tendenz für die lange fünfte Silbe. Dem entsprechend wächst in T^* die Geltung von $|\cup\cup-$ und $|\cup\cup\cup$, während $|\cup\cup-$ sich eben nur behauptet. In T^b verschiebt sich das Verhältnis von $-\cup\cup\cup$ und $\cup|\cup\cup$ zu Gunsten der ersteren Form. Die lange fünfte nun steht in unverkennbarer Beziehung zur kurzen sechsten. Diese ist ohnehin in stärkster Überzahl vorhanden; entgegenstehende Möglichkeiten verschwinden jetzt fast spurlos. An der siebenten Stelle, wo in T^* von altersher die Länge dominierte, überwiegt sie auch jetzt noch. Daß $|\cup\cup-$ sich hält, $|\cup\cup-$ sogar zunimmt, zeigt, daß von Abneigung gegen lange siebente einstweilen noch nicht die Rede sein kann. Aber das besonders starke Zunehmen des in alter Zeit zurücktretenden $|\cup\cup\cup$ gibt doch eine erste Hindeutung darauf, daß Vorliebe für kurze siebente, die ja in T^b ohnehin herrscht, im Begriff ist sich auch in T^* festzusetzen. So kündigt sich, für jetzt noch leise, eine Tendenz an, deren Ziel die Gestalt $\cup\cup\cup$ der Mittelsilben ist. Es ist bezeichnend, daß jetzt auch cäsurlose Reihen eben mit diesen Mittelsilben aufzutreten anfangen. So arbeitet sich an der Stelle der Reihe, wo früher die anapästische Bewegung herrschte, ein neues Motiv heraus. Nach dem aufsteigenden Rhythmus des Eingangs setzt ein Abstieg ein. Die in der vierten Silbe erreichte Höhe wird in der fünften noch festgehalten, um den Ausgangspunkt für die Senkung der sechsten abzugeben. Die siebente bleibt in T^* überwiegend lang wohl eben nur, weil sie das früher war. Ein positiver Antrieb zu neuem Anstieg ist hier nicht vorhanden. Vielmehr kündigt sich die Tendenz an, in der einmal eingeschlagenen absteigenden Richtung auch in der siebenten Silbe zu verharren und so, unter Aufgabe des schwerfälligen Cre-

1) Dahin rechne ich auch $-\cup|\cup$; das Wortende hinter der sechsten ist wohl zufällig.

ticus, eine daktylische Reihenmitte zu schaffen, die sich mit dem trochäischen Reihenausgang in ähnlicher Weise zusammenschließt, wie das bei den Griechen — die Parallele ist längst bemerkt worden — in den logaödischen Reihen geschah. Der harte Zusammenstoß der Längen an der siebenten und achten Stelle, den schon die Form T^h vermieden hatte, wurde, wie man sieht, im Verlauf dieser Bewegung auch aus T^h entfernt. Möglich, daß das Bedürfnis, für zwei aufeinander folgende Kürzen vieler häufiger Worte Raum zu schaffen, jetzt, wo die neu beliebte Länge der fünften dies erschwerte, mitgewirkt hat, die erwachende Vorliebe für die kurze siebente zu stärken. Daß im Daktylus der Silben 5—7 die Länge den Ictus trug, wird man nicht bezweifeln.

Die beschriebenen neuen Tendenzen bauten sich so zu sagen zunächst, wie das begreiflich ist, in das alte Gemäuer ein, dessen Grundriß durch die Cäsur in ihrer einen oder andern Stellung bestimmt wurde. Im Grunde war doch die Cäsur antiquiert. In ihrer Stellung nach der fünften, die Abwärtsbewegung von — | ∪ ∪ zerschneidend, stand sie mit dem neuen Motiv wenig im Einklang. Aber auch hinter der vierten, zwischen das Aufwärts der Jamben im Eingang und das unmittelbar dem antwortende Abwärts des Daktylus oder das Hinundherwogen des Creticus eine Cäsur zu setzen lag kein entschiedener Antrieb vor. So erscheinen jetzt in bald stark steigender Zahl die Fälle ihrer Vernachlässigung. Charakteristisch ist auch der Unterschied gegenüber der alten Zeit in der Behandlung ihres Verhältnisses zum Quantitätenschema. Einst beherrschte sie dies Schema; je nach ihrer Stellung schob sich der Anapäst hin und her. Jetzt arbeitete die Entwicklung auf unabhängige Festigkeit des Schemas hin; in dem Fall, dem diese Bewegung als dem Hauptfall zustrebte, mit der Mitte — ∪ ∪, mochte die Cäsur an der einen oder an der andern Stelle oder bald auch überhaupt nicht hineinschneiden, ohne daß die Quantitätsverhältnisse dadurch wesentlich alteriert wurden. So lange man immerhin doch noch an der Cäsur festhielt, lag es nah, daß unter ihren beiden Stellungen die vordere, welche die Bewegung von der langen fünften zur kurzen sechsten nicht retardierte, an Beliebtheit zunahm. Die in alter Zeit bevorzugte Mitte — | ∪ ∪, die den Daktylus bereits vollständig aufweist¹⁾, zeigt doch nicht wachsende Häufigkeit, während es die der neuen Tendenz

1) Freilich scheint die Länge dieses Daktylus im alten — | ∪ ∪ den Ictus nicht getragen zu haben (vgl. S. 500), der ihr später zufiel, wie sich das darin zu erkennen gibt, daß in alter Zeit ∪ | ∪ ∪ gleichberechtigt daneben stand, später nicht. Vgl. oben S. 502 f.

entsprechenden Formen der Mitte mit Cäsur nach der vierten sind |—v— und |—vv, die jetzt ansehnlich an Geltung gewinnen.

Über den Eingang der Reihe in dieser Periode wage ich einstweilen keine Behauptungen. Hier zu einem klaren Bilde zu gelangen wird auf das wesentlichste dadurch erschwert, daß für die Behandlung der Tristubh — nicht in gleichem Maße für die des Śloka — jetzt¹⁾ eine starke Neigung zu Freiheiten aller Art, überzähligen Bildungen u. s. w. charakteristisch ist²⁾. Wenn es in der Tat gelingen kann, in diesem chaotischen Gesichtsfeld das Bild der Reihemitte in sicheren Umrissen zu erkennen, wird es ungezeigt sein hinsichtlich des Eingangs, wenn nicht zu verzichten, so doch die Herstellung einer vollständigen Materialsammlung abzuwarten. Gegenwärtig muß es genügen zu konstatieren, daß das alsbald darzulegende Gesetz, das im folgenden Zeitalter für die Quantität der dritten Silbe des Eingangs gegolten hat, jetzt allem Anschein nach noch nicht in Kraft stand³⁾.

4. Die jüngere Übergangszeit. Es scheint zweckmäßig, Zwischenstufen vorläufig überspringend die Weiterentwicklung sogleich an einer Stelle aufzufassen, wo sie zu einem deutlich erkennbaren Ruhepunkt gelangt ist. Von da aus werden die Mittelglieder in ihrer charakteristischen Erscheinung leichter verständlich werden.

Ich wähle, um leichten Überblick zu ermöglichen⁴⁾, die Tristubhpartien der Bhagavadgītā, für die zu verzeichnen ist⁵⁾:

1) Und schon vorher in großen Teilen des Atharvaveda, dann auch in der nächstjüngeren Literatur.

2) Man möchte in dieser wie in andern Beziehungen auf die Tristubh dieses Zeitalters anwenden, was Caesius Bassus vom Saturnier sagt (Leo, Der Saturnische Vers 10): nostri autem antiqui . . . uisi sunt eo non observata lege nec uno genere custodito, ut inter se consentiant versus, sed praeterquam quod durissimos fecerunt, etiam alios breviores alios longiores inseruerunt.

3) Wir sehen dies Gesetz in einem Text wie der Kāṭha Up., erst im Werden (s. unten S. 510). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die Zahlenverhältnisse von Sat. Br. XIV, 7, 1. 2 schon ähnlich zu deuten sind. In Sat. Br. XII, 8, 1; 3, 2, 7. 8 ist davon nichts zu bemerken.

4) Die überaus verdienstlichen Zählungen Zubatys (ZDMG. XLIII, 619 ff.), die das ganze Mahābhārata betreffen, können, da sie sich auf die Produkte der verschiedenen Entwicklungsstadien zugleich beziehen, das Bild eines einzelnen solchen Stadiums der Natur der Sache nach nicht in voller Anschaulichkeit hervortreten lassen.

5) Hier und in den folgenden Tabellen ist Jagati der Tristubh gleich gerechnet und sind die wenigen Fälle, in denen Cäsur hinter der 4. oder 5. Silbe angenommen werden kann, nach Gutdünken entschieden.

Mitte (Silben 5—7)	Dritte Silbe des Eingangs ¹⁾	
	kurz	lang
—vv	32	10
—v—	10	20
vv—	14	8
v—v	—	1
— vv	49	—
v vv	2	—
—vv	62	—
(ohne Cäsur)		

Dazu vier überzählige Reihen²⁾.

Wir finden hier von den T^a-Typen |—vv zur größten Häufigkeit aufgestiegen; dies hat vor der Form |—v—, beide haben vor der alten Hauptform |vv— den Vorsprung gewonnen. Von den T^a-Typen hat —|vv annähernd die Alleinherrschaft erreicht; v|vv ist nahezu verschwunden. T^a überwiegt T^b an Häufigkeit recht stark. Neben beidem aber haben sich häufig Reihen ohne Cäsur eingestellt, durchweg mit der Mitte —vv.

Man sieht, wie diese Verhältnisse sich durchaus in den vorher beschriebenen Richtungen weiter entwickelt haben. Die Quantitäten der Mitte —vv herrschen entschieden vor, ohne doch allein herrschend geworden zu sein. Der cäsurlose Typus ist zu starker Häufigkeit angestiegen; insofern zeigt sich die Bedeutung der Cäsur wesentlich abgeschwächt. Auch darin ist, wie eben schon berührt wurde, in gewisser Weise dieselbe Abschwächung erkennbar, daß jetzt die in den Quantitäten einander gleichen drei Typen |—vv, —|vv und das cäsurlose —vv der Häufigkeit nach an der Spitze stehen, wobei offenbar das Schema der Quantitäten entscheidend, die Cäsur annähernd gleichgiltig ist. In andern Beziehungen freilich zeigt sich deutlich, daß die Cäsur noch immer einen Rest von

1) Der Eingang, bis zur vierten Silbe gerechnet, hat durchweg lange zweite und vierte.

2) Zwei davon gehören wohl dem Wesen der Sache nach dem Typus |—vv mit kurzer dritter an. Nur ist die Länge nach der Cäsur in zwei Kürzen aufgelöst. Die beiden andern haben |vv— mit fünfteiligem Vorderglied (v— — — —) statt des vierteiligen: ein Typus, auf den unten (Nr. 5) zurückzukommen ist.

Lebenskraft bewahrt hat: die Mitten $—\cup—$ und $\cup\cup—$ kommen nur mit vorangehender Cäsur vor; sie würden eben bei Cäsur nach der fünften die schon im Veda namentlich für den Fall dieser Cäsur energisch abgelehnte lange zweite hinter der Cäsur ergeben haben.

Wichtig ist sodann die sehr scharf ausgeprägte Behandlung des Eingangs. Alle Eingänge, die nicht lange zweite und vierte haben, sind jetzt verschwunden. Was aber die dritte anlangt, so scheiden sich die Gestalten der Mitte, die im Eingang die kurze dritte verlangen, nämlich $—|\cup\cup$, das cäsurlose $—\cup\cup$ und wohl auch $\cup|\cup\cup^1)$, und andererseits die übrigen Mitteformen, die beide Quantitäten der dritten gestatten: $|\cup\cup\cup$, $|\cup\cup—$, $|\cup\cup—$ (dazu das ausnahmsweise $|\cup\cup\cup$). Cäsur nach der vierten also läßt beliebige dritte zu; Cäsur nach der fünften und fehlende Cäsur fordert die Kürze²⁾. Das zu Grunde liegende Motiv aufzudecken oder unter den denkbaren Motiven das richtige herauszufinden ist wohl nicht leicht. Auf der einen Seite ist vielleicht Fortleben und Steigerung jener Tendenz anzunehmen, die schon im Rgveda im längeren Reiheneingang, anders als im kürzeren, der kurzen dritten einen gewissen Vorzug einräumte; dem Tonfall der zweiten Reihenhälfte sollte schon die erste entsprechen. Auf der andern Seite mochte ein fünfsilbiger Komplex entschiedener als ein viersilbiger der ungliederten Aufeinanderfolge von Längen zu widerstreben scheinen, dringender die Artikulation durch Kürze der Senkung in seiner Mitte verlangen. Wo es dann wohl verständlich ist, daß die neu entstehende cäsurlose Form an dieser bestimmteren Ausgestaltung des b-Typus teilnahm. Spielte vielleicht auch die Empfindung mit, daß vor der absteigenden Bewegung der Mitte $—|\cup\cup$ oder des cäsurlosen $—\cup\cup$ der jambische Aufstieg deutlich hervorgehoben werden mußte? Dagegen spricht, daß das betreffende Gesetz für die Mitte $|\cup\cup\cup$ nicht gilt, vor welcher Mitte freilich wiederum andererseits die kurze dritte, wenn sie auch nicht geboten ist, doch bemerkenswert überwiegt³⁾.

1) Wie sich bei dieser seltenen, in der Bhagavadgītā nur 2 mal vertretenen Mitte die Verhältnisse im ganzen Mahābhārata stellen, zeigt Zubatý a. a. O. 634 f. (unter Nr. 56, 57, 59, 61): lange dritte erscheint in der Tat einmal, aber doch nur ganz ausnahmsweise.

2) Wenn der Gang der vorliegenden Auseinandersetzungen es mit sich bringt, daß diese Regel hier ausgesprochen wird, so beanspruche ich damit keineswegs — wie dem Kundigen nicht erst gesagt zu werden braucht — sie entdeckt zu haben. Vgl. u. a. Kühnau 193; Zubatý a. a. O. 627, 630.

3) So in der Bhagavadgītā (oben S. 506) und offenbar überhaupt im Epos (Zubatý a. a. O. 627, 630); schon vorher in der Śvetāsvatara Up. (nicht so in der

Bemerkung verdient noch bei der Mitte |—υ—, welche beide Eingänge zuläßt, das starke Überwiegen dessen mit der langen dritten ¹⁾. Das ist kein in den verhältnismäßig kleinen Zahlen der Bhagavadgītā an sich denkbarer Zufall. Die das ganze Mahābhārata betreffenden Zählungen Zubatýs (a. a. O. 630) zeigen dasselbe Verhältnis im großen, und zwar genauer in der Form, daß bei der Mitte |—υ— und in geringerem Maß auch bei der Mitte |υυ— speziell der Eingang mit langer erster und dritter bevorzugt wird ²⁾. In der späteren Metrik hat, wie bekannt, die hier besprochene Neigung zur Bildung der Versmaße Śalinī (— — — — |—υ—υ—υ—) und Vātermī (— — — — |υυ—υ—υ—) geführt. Fühlten die epischen Verstechniker den Wunsch, bei der Mitte |—υ—, die schwereres Gewicht hatte als die häufigere |—υυ—, dies Gewicht durch Bevorzugung der langen ersten und dritten noch zu verstärken und dadurch dieser Reihe eine besondere Wichtigkeit zu verleihen? —

So ist hier nicht ohne Feinheit eine Vielheit gleichwertiger und doch gegen einander nuancierter Formen zusammengeordnet: obenan der Haupttypus mit der daktylischen Mitte, der aus dem doch nicht vollständigen Zusammenfließen mehrerer, bei scharfer Betrachtung noch unterscheidbarer Gestalten sich gebildet hat; dann mannigfaltige Nebentypen verschiedenen Charakters. In dieser Form steht die elfsilbige Reihe innerhalb weiter literarischer Massen vollständig oder annähernd fest ³⁾; die im Fluß begriffene Entwicklung hat da einen wenigstens vorläufigen Haltepunkt erreicht. Gehen wir nun von dort aus wieder einen Schritt rückwärts, so finden wir einen Zustand, wo das, was wir eben in fertiger Gesetzmäßigkeit antrafen, erst im Begriff ist, sich zu dieser herauszubilden; für jetzt ist es nur eine mehr oder minder entschiedene Vorliebe, die sich auf den betreffenden Typus richtet. Diesem Vorstadium scheint mir die Triṣṭubh (Jagati) der Kāṭha- und Śvetaśāvatara Upaniṣad sowie der in einigen Dharmasūtras begegnenden Zitate anzugehören. Ich lege folgende Zählungen vor ⁴⁾:

Kāṭha Up.; a. unten S. 509; in auffallendem Maße dann in den S. 509 behandelten Dharmasūtras. Daß da eine gewisse Gemeinsamkeit der Mitten |—υυ und —|υυ bz. —υυ im Spiel ist, ist wohl wahrscheinlich. Zu dem hier Gesagten würde die unten S. 510 A. 1 ausgesprochene Vermutung, daß der Fall der Mitte υ|υυ ursprünglich abweichend behandelt wurde, gut passen.

1) Im Gegensatz zur Mitte |—υυ, a. die vorige Anmerkung.

2) Bei meinen eignen Zählungen habe ich leider im Glauben an die Indifferenz der ersten Silbe diese Verhältnisse zu beachten unterlassen.

3) Man vergleiche beispielsweise die Angaben Zubatýs über den Bestand des großen Epos, a. a. O. 648 f. (§ 49).

4) Ältere vedische Verse, die in den betreffenden Texten angeführt oder

Kāṭha und Śvetāśvatara Upaniṣad¹⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang ²⁾		Unregelmäßiger Eingang ³⁾
	Dritte kurz	Dritte lang	
—uu	13. 32	9. 9	7. 3
—u—	23. 16	18. 28	7. 4
uu—	6. 3	21. 16	10. 7 ⁴⁾
uuu	2. 1	1. 1.	1. —
T ^a mit unregelmäßiger Mitte	5. 2		
— uu	27. 70	6. 7	— —
u uu	6. 10	9. 5	2. 3
T ^b , unreg. Mitte	1. 3		
—uu ohne Cäsur	6. 32	2. 2	1. 1
Unreg. Mitte ohne Cäsur	1. 4		

Baudhāyana Dharm. und Vāsiṣṭha Dharm.⁵⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang		Unregelmäßiger Eingang
	Dritte kurz	Dritte lang	
—uu	4. 14	— 1	1. 1
—u—	3. 6	5. 5	— —
uu—	2. 3	6. 3	1. 1
uuu	1. 1	1. —	2. —
— uu	10. 29	1. 3	1. 1
u uu	1. —	— —	— —
—uu	5. 20	1. —	— —
ohne Cäsur			
—u—	— 1	— —	— —
ohne Cäsur			

wiederholt werden, sind natürlich unberücksichtigt gelassen. Ebenso die großen Mengen überzähliger oder sonst ganz unregelmäßiger Reihen; auf einige unter diesen hervortretende Typen komme ich unten (Nr. 6) zurück. Die seltenen Unregelmäßigkeiten des Ausgangs habe ich nicht berücksichtigt.

1) Von den jedesmal gegebenen zwei Zahlen betrifft die erste die KU., die zweite die Śv. U.

2) D. h., bis zur vierten Silbe gerechnet, x—x—.

In diesen Zahlen tritt der Zusammenhang mit dem Stadium der Bhagavadgītā, zugleich aber auch der altertümlichere Charakter der hier untersuchten Versifikation deutlich hervor. Die Stellung der Cäsur nach der vierten (vgl. oben S. 506) überwiegt durchweg, wenn auch in verschiedenem Maße. Cäsurlöse Reihen sind, außer im Vāsiṣṭham, noch nicht so häufig geworden wie in der Bhagavadgītā; allerdings mag dabei mitspielen, daß sich in dieser zahlreiche lange Komposita finden. Die daktylische Mitte hat, wieder außer im Vāsiṣṭham, noch nicht das Übergewicht erreicht wie in der Bhagavadgītā. Das Mittelstück | 0 0 0 ist noch nicht, wie in dieser, verschwunden; die Mitte 0 | 0 0 ist wenigstens in den Upaniṣaden noch ziemlich häufig. Besonders deutlich tritt die Verschiedenheit des Entwicklungsstadiums im Reiheneingang hervor. Die von x — x — (bz. x — x — —) verschiedenen Formen des Eingangs sind noch entfernt nicht verschwunden. Die Abhängigkeit der Zulassung der langen dritten von der Stellung der Cäsur ist schon zur Regel geworden³⁾, aber namentlich in den Upaniṣaden zeigen verhältnismäßig zahlreiche Ausnahmen, daß diese Regel sich doch noch keineswegs vollständig durchgesetzt hat. Das Übergewicht der langen dritten im Fall der Mitte | — 0 — ist (außer in Śvet. Up.?) noch nicht bemerkbar. Von den beiden Upaniṣaden scheint sich auch im Metrum, wie das zu den sonstigen Erwägungen stimmt, die Kāṭha Up. als die ältere zu erweisen.

5. Überzählige Reihen. In der Übergangszeit sind, wie schon berührt wurde, überzählige Reihen sehr häufig, weitaus häufiger als unterzählige. Das Gefäß des Verses kann die Fülle dessen, was man zu sagen hat, oft nicht fassen. Und offenbar war dem Formgefühl eine Reihe, die alles Nötige enthielt — nur noch darüber hinaus eine Zugabe —, erträglicher als eine solche, die irgendwo verstümmelt schien. Selbst die sorgfältige Versifikation der Bhagavadgītā ließ die Reihen zu

$\overset{\vee}{na} \overset{\vee}{caitad} \overset{\vee}{vidmah} \overset{\vee}{kataran} \overset{\vee}{no} \overset{\vee}{garigah}$
 $\overset{\vee}{yad} \overset{\vee}{va} \overset{\vee}{jayema} \overset{\vee}{yadi} \overset{\vee}{va} \overset{\vee}{no} \overset{\vee}{jayeyuh};$

3) Überwiegend von der Form — 0 — —; dann — — 0 0, 0 — — 0, 0 0 — — u. s. w.

4) Darunter eine oft wiederholte stehende Wendung.

5) Jedesmal betrifft die erste Zahl Raudhāyana, die zweite das Vāsiṣṭham.

1) Die Zahlen für die Upaniṣaden legen aber den Gedanken nahe, daß damals in T^b die Bevorzugung der kurzen dritten nur für die Mitte — | 0 0, noch nicht für 0 | 0 0 galt. Vgl. oben S. 507 Anm. 5.

man darf annehmen, daß derartiges als durchaus vollgiltig betrachtet worden ist.

Nähere Prüfung der überzähligen Reihen des großen Epos, deren Bau man dank der Sorgfalt Zubatýs (a. a. O. 637 ff.; vgl. auch Hopkins, *The Great Epic* 286 ff.) leicht überblicken kann, stellt einige Tatsachen heraus, auf die hinzuweisen nützlich scheint.

Seit vedischer Zeit ¹⁾, wie bekannt, beruht die typische Hauptform der Überzähligkeit in der Tristubhmetrik darauf, daß statt des kürzeren Vordergliedes und längeren Hintergliedes, oder des längeren Vordergliedes und kürzeren Hintergliedes, das längere Vorderglied und das längere Hinterglied zusammengefügt sind. Hier zeigt nun das Epos entschiedenste Vorliebe für folgende drei Kombinationen:

1. x—v—|vv—v—v
2. x—v—|—v—v—x
3. ———|—v—v—x²⁾.

Das Motiv, auf dem die erste Form beruht, ist leicht verständlich. Der Poet hob an mit dem Eingang der in diesem Zeitalter häufigsten Reihenformen (Zubatý 627): x—v—. Nach der Cäsur fuhr er dann, eben dieser Form entsprechend, fort mit vv—. Aber dabei geriet er aus dem normalen Geleise vv—v— in das zuerst diesem gleich verlaufende, ebenfalls recht häufige andre (Zub. 630) vv—v—v—. So bagreift sich der Hergang besser als durch die Annahme, daß dem Dichter schon anfangs als Ziel die zweite Hälfte vv—v—v— vorschwebte und ihm dann die zugehörige erste Hälfte um eine Silbe zu lang geriet. Denn da zu jener zweiten Hälfte häufiger das Vorderglied x— als x—v— gehört (Zub. 630), versteht man auf diese Weise nicht, warum der in Rede stehenden überzähligen Form kurze dritte zukommt³⁾.

Anders muß der psychologische Vorgang bei der dritten oben verzeichneten Kombination gedacht werden. Hier ist in der Tat von der schon anfangs vorschwebenden Vorstellung des zweiten Teils auszugehen. Denn ein erster Teil ——— kommt normalerweise überhaupt nicht vor⁴⁾. Unzweifelhaft veranlaßte die

1) Vgl. meine Prolegomena 66 ff.

2) Dies die Valírvadevi der klassischen Metrik.

3) Die im übrigen gleiche Form mit langer dritter ist wesentlich seltener (Zub. 638).

4) Er findet sich, außer in der eben in Frage stehenden Kombination, noch in Zubatýs Nummern 60, 82, 112. Die beiden letzten sind selbst überzählig und kommen als Ausgangspunkt für jene viel häufigere überzählige Form nicht in Betracht. Ebenso wenig aber Nr. 60. Wie hatte diese an sich nicht besonders

Absicht einen zweiten Teil $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ zu bilden, dazu, den ersten Teil aus lauter Längen herzustellen (vgl. was oben S. 508 über die hierauf gerichtete Vorliebe bemerkt ist); nur geriet diese Längenreihe eben in Anlehnung an andre fünfsilbige Reihen um eine Silbe zu lang.

Die zweite der obigen Kombinationen endlich mag einerseits auf dem häufigen Typus $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (Zub. S. 630), andererseits auf der häufigsten Form des Eingangs $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (dazu dann vielleicht noch auf der ersten Kombinationsform?) beruhen.

Bemerkenswert ist, daß die beliebteren Typen dieser überzähligen Reihen immer nur das Mittelstück $\text{—} | \text{—} \text{—} \text{—}$ oder $\text{—} | \text{—} \text{—}$ haben, aber nicht $\text{—} | \text{—} \text{—} \text{—}$. Es scheint, daß die überzählige Form mit dem Daktylus deshalb der Phantasie ferner lag, weil die Hauptform dieses Zeitalters den Daktylus hatte und die besondere Gefälligkeit dieses Geleises Entgleisungen erschweren mochte.

Blicken wir von diesen Verhältnissen des großen Epos auf die Katha und Svetāśvatara Upanisad hinüber, in denen wir vorher den epischen Zustand sich vorbereiten sahen, so finden wir auch hier Ähnliches, namentlich in der Sv. U., in der sich eine ziemlich ausgeprägte Sachlage herausgebildet hat, während in der KU. noch bunte, offenbar den Stempel höheren Altertums tragende Verwirrtheit herrscht.

Als zweite Reihenhälfte ist in der KU. am häufigsten $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$; wenn die vorangehende erste Hälfte am häufigsten die Gestalt $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ hat (4mal), so entspricht das dem ersten der oben angegebenen drei Haupttypen des Epos²⁾. Es folgt die hier noch nicht so wie später zurückgedrängte zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (4mal, darunter 2mal mit dem Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ ³⁾). Weiter die zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$; wenn die 2mal den Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ hat⁴⁾, so könnte sich hier der obige 3. Typus (S. 511) vorbereiten. Endlich zweite Hälfte $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ mit dem Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$

häufige normalzählige, aber in ihren Quantitäten der Norm nicht entsprechende Form eine überzählige viel häufigere, in den Quantitäten des Hintergliedes vollkommen anders gebildete hervorgerufen?

1) Verhältnismäßig seltene solche Formen gibt Zubaty S. 639 unter Nr. 107—115. Vgl. auch Hopkins 288.

2) Die andern Eingänge vor demselben zweiten Teil (wobei kleine Unregelmäßigkeiten von dessen Ausgang nicht berücksichtigt sind) in der KU. sind $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (2mal), $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (2mal), $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (je 1mal).

3) Eingang in den beiden andern Fällen: $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$, $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$.

4) Außerdem der Eingang $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ (1mal).

(1 mal). Man sieht, daß im Ganzen für den Eingang $\times \text{---} \text{---} \text{---}$ besondere Vorliebe herrscht; das paßt in den sonstigen Entwicklungsgang gut hinein. In der SvU. findet sich: zweiter Teil $\text{---} \text{---} \text{---} \times$; davor Eingang meist $\times \text{---} \text{---} \text{---}$ (10 mal!); der erste epische Typus von S. 511¹⁾. — Zweiter Teil $\text{---} \text{---} \text{---} \times$; davor Eingang meist $\text{---} \text{---} \text{---}$ (5 mal) bz. $\text{---} \text{---} \text{---}$ (2 mal), sowie $\times \text{---} \text{---} \text{---}$ (3 mal): der dritte und zweite obige epische Typus²⁾. — Seltener ist, wie im Epos, der zweite Teil $\text{---} \text{---} \text{---} \times$ (4 mal); davor Eingang $\times \text{---} \text{---} \text{---}$ (2 mal)³⁾. — Je einmal finden sich die zweiten Teile $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$ (davor: $\text{---} \text{---} \text{---}$) und $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$ (davor: $\text{---} \text{---} \text{---}$).

Hält man das alles zusammen mit den ṛgvedischen Materialien, die ich vor langer Zeit vorgelegt habe⁴⁾, so ergibt sich ein Bild davon — natürlich wird dies der Vervollständigung durch Feststellungen über die jüngeren Samhitās, die Brāhmaṇas und ältesten Upaniṣaden bedürfen —, wie die allgemeine Geschichte der Triṣṭubh sich auf dem speziellen Gebiet dieser überzähligen Triṣṭubhreihen widerspiegelt.

6. Die Triṣṭubh des alten Buddhismus. An die fest ausgeprägte Triṣṭubh der epischen Schichten, als deren Repräsentantin wir etwa die Bhagavadgītā betrachten können, schließt sich in andern Partien des großen Gedichts und im Rāmāyaṇa die gegen die Cäsar gleichgiltig gewordene, allein das eine Schema $\times \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \text{---} \times$ beständig wiederholende: womit die Geschichte dieses Versmaßes im wesentlichen ihr Ziel erreicht hat.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Hervorhebung dieser beiden Typen der epischen Triṣṭubh eben nur ganz im Großen die Entwicklung der betreffenden Verhältnisse charakterisieren soll. Auf Einzelheiten, individuelle Eigentümlichkeiten bestimmter Abschnitte u. dgl. mehr (wie z. B. die sehr hervortretenden metrischen Besonderheiten der Erzählung von Vāmadevas Rossen M. Bh. III, 192, mit dem Vorherrschen der Mitte $\text{---} \text{---} \text{---}$ und der großen Häufigkeit überzähliger Reihen) lag es nicht in meiner Absicht einzugehen.

Nun aber ist zu fragen, wie sich in die betrachtete Entwicklung die Verstechnik des alten buddhistischen Kanon einordnet⁵⁾.

1) Sonstige Eingänge: $\text{---} \text{---} \text{---} \text{---}$, $\text{---} \text{---} \text{---}$ (je 1 mal). Die Abneigung gegen die lange dritte im Typus $\times \text{---} \text{---} \text{---} | \text{---} \text{---} \text{---} \times$ kommt auch in dieser überzähligen Varietät zur Erscheinung.

2) Sonstige Eingänge: $\text{---} \text{---} \text{---}$, $\text{---} \text{---} \text{---}$, $\text{---} \text{---} \text{---}$ (je 1 mal).

3) Sonstige Eingänge: $\text{---} \text{---} \text{---}$, $\text{---} \text{---} \text{---}$.

4) Prolegomena a. a. O.

5) Ich habe mich mit dieser Frage schon in der Gurupūjākaumudī 10 f. beschäftigt. Das dort Gesagte aber bedarf auf Grund fortgeschrittener Kenntnis der außerbuddhistischen Triṣṭubh mancher Ergänzungen.

Neben den Zählungen Fausbølls über das Dhammapada¹⁾, die leider die Cäsur nicht berücksichtigen²⁾, lege ich die folgenden über den Aṭṭhakavagga (Sutta Nipāta) und über das erste Kapitel (Devatāsamyutta) des Samyutta Nikāya zu Grunde. Der für diese Textschicht geltenden Normalgestalt der ersten vier Silben der Reihe (— — — —) ist die in einer Anzahl von Fällen auftretende fünfsilbige Form mit dem bekannten Vorschlag einer Kürze (— — — — —) gleichgerechnet worden. Die verschwindend seltenen Unregelmäßigkeiten des Reihenausgangs sind nicht berücksichtigt; ebensowenig das gleichfalls recht seltene Auftreten einzelner Jagatireihen inmitten der Triṣṭubh³⁾.

Mitte (Silben 5—7)	Regelmäßiger Eingang	Unregelmäßiger Eingang
— — —	112. 26	2 ⁴⁾ . 6 ⁵⁾
— — —	12. 3	— 1 ⁶⁾
— — —	5. 6	— 1 ⁷⁾
— — —	2. —	— —
— — —	7. —	1 ⁸⁾ . —
— — —	167. 33	7 ⁹⁾ . 2 ¹⁰⁾
— — —	25. 9	3 ¹¹⁾ . 1 ¹²⁾
— — —	5. 3	— —
— — —	3. —	— —
Ohne Cäsur:		
— — —	100. 36	11 ¹³⁾ . 1 ¹⁴⁾
— — —	3. 1	— —
— — —	1. —	— —
— — —	4. —	— —

1) Vgl. auch die Bemerkungen von Moore JAOS. XXVIII, 326 ff. über das Itivuttaka.

2) Zur Ergänzung verweise ich auf meine Angaben ZDMG. XXXVII, 61.

3) Die erste Zahl der Tabelle betrifft jedesmal den Aṭṭhakavagga, die zweite das Devatāsamyutta. — Einzelne Fälle, deren Beurteilung zweifelhaft ist, können das Gesamtergebnis der Statistik nicht beeinflussen. Natürlich steht nicht immer fest, welches die genau dem Verskünstler vorschwebende Wortform war; so kann man vielfach zwischen —am und langem —am schwanken.

4) Eingänge — — — —, — — — —.

Dazu kommen über- und unterzählige Zeilen (Atth.: 12, Devat.: 10). Mit einer gewissen Regelmäßigkeit tritt unter ihnen die Verbindung eines fünfsilbigen ersten Reihenteils (fast immer α $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$, einmal $\text{---}\text{v}\text{---}\text{v}$) mit einem siebensilbigen zweiten (fast immer $\text{v}\text{---}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$, einmal $\text{---}\text{v}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$) hervor (zusammen 6 mal).

Diese Zahlen ergeben ein sehr starkes Übergewicht der Gestalt $\text{---}\text{v}\text{---}$ in den Mittelsilben 5—7, gleichviel ob Wortende hinter der vierten oder fünften¹⁾ oder an keiner der beiden Stellen steht²⁾. Ferner überhaupt weitgehende Gleichgiltigkeit gegen die Cäsur. Endlich sehr starkes Vorherrschen des normalen Reiheneingangs. So nähert sich hier die Triṣṭubhreihē, wie auch aus Fausbölls Feststellungen über das Dhammapada hervorgeht, in hohem Grade dem Schema α $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$. Aber was von den Formen mit anderer Mitte als $\text{---}\text{v}\text{---}$ übrig ist, weist immerhin deutlichste Spuren des alten von der Cäsur beherrschten Zustandes auf. Wie es diesem entspricht, gehört zur Mitte $\text{---}\text{v}\text{---}$ und $\text{v}\text{---}\text{---}$ überwiegend oder durchweg Cäsur nach der vierten, zur Mitte $\text{v}\text{---}\text{---}$ überwiegend die nach der fünften. Eine klare Spur des Alten liegt auch darin, daß in den überzähligen Reihen von 5+7 Silben der zweite Teil, wie in der alten Zeit, weit überwiegend die Gestalt $\text{v}\text{---}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ hat und nur ausnahmsweise die in diesen Texten selbst herrschende Gestalt dieses Teils $\text{---}\text{v}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$. Auch in der Bildung des Eingangs erkennt man besonders im Devatasaṃyutta hinter der Hülle der modernen allein mit der kurzen dritten arbeitenden Technik deutlich die Spur des älteren Zustandes.

5) Eingänge $\text{v}\text{---}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (mit Kürze als Vorschlag), $\text{---}\text{v}\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (2 mal), $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$, $\text{v}\text{---}\text{---}\text{---}$.

6) Eingang $\text{v}\text{---}\text{---}\text{---}$

7) Ebenso.

8) Eingang $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$.

9) Eingänge $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (2 mal), $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (3 mal), $\text{---}\text{---}\text{---}$ (2 mal).

10) Eingänge $\text{---}\text{---}\text{---}$, $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$.

11) Eingänge $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (2 mal), $\text{v}\text{---}\text{---}\text{---}$.

12) Eingang $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$.

13) Eingänge $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$ (2 mal), $\text{---}\text{---}\text{---}$ (7 mal; mehrfach annähernd gleicher Wortlaut), $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$, $\text{v}\text{---}\text{---}\text{---}$ (mit Kürze als Vorschlag).

14) Eingang $\text{---}\text{v}\text{---}\text{---}$.

1) Letzteres bemerkenswert häufiger als ersteres, im Unterschied von den früher betrachteten Materialien. Ist das dahin zu deuten, daß jetzt, wo die Cäsur sehr schwach oder verwischt war, der Grund zur Bevorzugung ihrer Stellung nach der vierten fortfiel?

2) Die Cäsur tritt im Ganzen doch wohl noch häufiger auf, als der bloße Zufall ergeben mußte: so im Dhammapada (ZDMG. XXXVII, 61).

Wenn von den wenigen hier sich findenden Eingängen mit langer dritter vier vor den Mitten |—, |—, |— stehen und auf die so viel häufigeren Mitten mit Cäsar nach der fünften oder ohne Cäsar nur ein solcher Fall kommt, wird hier doch eine Nachwirkung des oben besprochenen Gesetzes vorliegen, das lange dritte im Ganzen nur in T* gestattete. Man bemerke insonderheit, daß auf nur 7 Fälle mit |— und nur vier mit |— schon je ein Fall der langen dritten kommt (beide in I, 4, 3: *anāgantevā puriso macculheyyā, na te kāmā yaṇi citraṇi loke*. Ähnlich im Dhammapada. Dort finden sich zwei Fälle mit langer dritter¹⁾: 142 *santo danto nigato brahmacāri*, 354 *sabbadānaṃ dhammadānaṃ jīnāti*²⁾. Daß beide nicht nur Cäsar nach der vierten, sondern auch die seltenen Mitten |— und |— haben, ist wohl kein Zufall³⁾.

Bei alledem kann man sich nicht verbergen, daß die Vergleichung der buddhistischen Triṣṭubh etwa mit der der Bhagavadgītā ein wesentlich anderes Resultat ergibt, als man erwartet hätte. In der so entschiedenen Vorherrschaft der Mitte — und des Eingangs — zeigen die buddhistischen Texte eine Annäherung an den klassischen Zustand, die in der Tat überrascht. Was in ihnen als Überrest spärlich fortexistiert, ist in der Bhagavadgītā in vollem Leben vorhanden. Man wird dies vorurteilslos würdigen und doch, wie wohl kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, nicht daran denken, den Suttanipāta oder das Dhammapada darum für jünger als die Bhagavadgītā zu erklären. Auf andern Gebieten liegende Momente würden das unmöglich machen, mit denen auf Seiten der Metrik die Vergleichung der Ślokatechnik im Einklang steht. Wir werden ohne die Annahme eines langsameren und eines schnelleren Entwicklungstempos in den verschiedenen literarischen, vermutlich auch in den geographischen Bereichen nicht durchkommen. Der Buddhismus und vielleicht überhaupt der Osten⁴⁾ war in der Uniformierung der Triṣṭubh

1) Von dem ganz unregelmäßigen V. 330 sehe ich ab.

2) Allerdings Eingang hier nicht —, sondern —.

3) Im nächsten Abschnitt wird von den Vipulāformen des Śloka die Rede sein, die ja durch die Entwicklung der Triṣṭubh entscheidend beeinflusst sind. Es wird sich zeigen, daß auch in ihnen die buddhistische Metrik eine Spur des Gesetzes bewahrt hat, welches die Quantität der dritten Triṣṭubhsilbe von der Stellung der Cäsar abhängig macht.

4) Auch die Jains haben die Triṣṭubh wie die Buddhisten, sogar noch entschiedener als diese uniformiert, indem sie gleichfalls der Hauptsache nach die Gestalt — durchführten; doch auch sie haben daneben, freilich selten, die alten Mitten |— und |— erhalten. Siehe Jacobi ZDMG.

vorausgeeilt, während die brahmanischen westlichen Verskünstler oder doch große Gruppen von ihnen noch an Älterem festhielten, das erst später zu dem im Osten erreichten Zustand oder vielmehr über ihn hinaus entwickelt worden ist.

7. Der Einfluß der Triṣṭubh auf den Śloka: die Vipulās. Die Geschichte der Ślokaformen mit anderm zweitem Fuß¹⁾ als dem normalen der alten Zeit $\cup - \cup \cup$ oder dem normalen der jüngeren Zeit $\cup - - -$ habe ich Nachr. 1909, 233 ff., zum Teil nach dem Vorgang Jacobis, darzustellen versucht. Die leitende Tatsache ist, daß die Ślokazeilen mit $B \cup \cup \cup$ (I. Vipulā^a), $B - \cup \cup \cup$ (II. Vipulā^a), $B - - -$ (III. Vipulā^a), $B - \cup - -$ (IV. Vipulā^a), dazu in älterer Zeit auch mit $B \cup \cup -$, sich an die Triṣṭubhzeilen, zu deren Silben 5–8 sie in ihren Quantitäten stimmen²⁾, in der Cäsur und den Quantitäten des Eingangsfußes anlehnen³⁾. Auf Grund der im Obigen dargestellten Geschichte der Triṣṭubh glaube ich die bisher gewonnenen Erkenntnisse nach einigen Seiten erweitern oder präzisieren zu können.

Ein besonders unbequemes Problem war es gewesen, weshalb in gewissen Vipulās (I. IV; dazu im Fall von $B \cup \cup -$) A (abgesehen von der allgemein geltenden Ausschließung von $\cup \cup \cup \cup$) nur der Beschränkung unterworfen ist, daß es auf eine Länge ausgehen muß, während in den andern Fällen (Vip. II. III) für A die Gestalt $\cup - \cup -$ verlangt wird.

XXXVIII, 637 f. Vgl. zur Triṣṭubh der Jainas auch Schubring, *Ācārāṅgasūtra* p. 54.

1) Als „Fuße“ des Śloka benenne ich die vier viersilbigen Teile. Ich bezeichne sie als A, B, C, D.

2) Nur bei der III. Vipulā findet solche Übereinstimmung nicht statt. Diese ist, wie ich a. a. O. gezeigt habe, Neubildung nach der zweiten.

3) Anschaulich und lehrreich hat Hopkins, *The Great Epic* 216, an epischen Beispielen gezeigt, wie sich der Zusammenhang zwischen solchen achtsilbigen Reiben und dem entsprechenden Teil von elfsilbigen gelegentlich in direkter Identität des Wortlauts ausprägt. Zeigt sich die Wirkung des elfsilbigen Vorbildes auf die achtsilbige Reihe auch darin, daß die Schlußsilbe mehrerer Vipulāformen, weil einer Länge des elfsilbigen Schemas entsprechend, meist lang ist? Vgl. die Angaben von Hopkins 221 f., auch Jacobi *Ind. Studien* XVII, 450. Ich habe die Frage nicht hinreichend untersucht und zweifle einstweilen. Bei der ersten und zweiten Vipulā könnte sich das Überwiegen der Länge wegen der drei bz. zwei vorangehenden Kürzen von selbst ergeben haben. Für die dritte Vip., wo Längen vorangehen, gilt jenes Überwiegen der Länge nicht. Für die seltene vierte soll es nach Hopkins gelten, aber in seinen Beispielen S. 453 f. erscheint die Kürze oft genug. Simons Tabellen für Pālitexte (ZDMG. XLIV, 84 ff.) können allerdings an absichtliche Bevorzugung schließender Länge in dieser Vipulā denken lassen.

Jetzt verstehen wir die betreffende Regelung sofort zunächst für die II. Vipulā $\times - \cup - \cup \cup \times$. Zur achtsilbigen Reihe mit B $\cup \cup$ stimmen zwei Formen der Tristubhreie, sofern wir uns an deren Entwicklungsstadium halten, welches durch das Gesetz über Länge und Kürze der dritten (oben S. 507) beherrscht wird¹⁾: $\times - \cup \cup - | \cup \cup - \cup \times$ und $\times - \times - | - \cup \cup - \cup \times$. Von diesen beiden Typen ist der erstere in Upanisaden und Dharmasūtras (oben S. 509) wie auch im großen Epos (Zubatý ZDMG. XLIII, 627. 630) der entschieden häufigere. So ist es verständlich, daß die Vipulā überwiegend den Eingang jener Form der Tristubhreie $\times - \cup -$ und meist, wie diese, Cäsur nach der fünften hat. Auf den andern Fall komme ich später (S. 519) zurück.

Daran schließt sich als Nachahmung die dritte Vipulā $\times - \cup - - | - - \times$, die keiner Tristubhform nah steht und denn auch, wie ich früher gezeigt habe, in ihrer Vorgeschichte nicht in dieselbe Vergangenheit wie die übrigen Vipulās hinaufreicht. Sie ist eben nur indirekt, durch die zweite hindurch, von der Tristubh beeinflusst.

Weiter die vierte Vipulā mit B $\cup - \cup \times$; sie stellt sich zur Tristubhreie $\times - \times - | - \cup - \cup \cup \times$; Cäsur nach der fünften ergäbe keine gebräuchliche Tristubhform. So ist es in der Ordnung, daß die Vipulā Cäsur nach der vierten und mithin, dem oben entwickelten Gesetz entsprechend, indifferente dritte (Eingang $\times - \cup -$) hat. Wenn nun daneben auch der Eingang $\cup \cup -$ gestattet wird (die einzige noch in Betracht kommende Möglichkeit mit langer vierter, da $\cup \cup \cup -$ prinzipiell ausgeschlossen ist), so entspricht auch dieser Eingang einer im Tristubhvorbild gegebenen Möglichkeit. Da herrscht ja durch lange Zeit im Eingang von T^a wesentlich größere Freiheit als in dem von T^b. Daß die hier im Śloka aufrecht erhalten wurde, mag durch den Zustand in der Pathyāform dieses Metrums befördert sein.

Sehr durchsichtig ist ferner die später aufgegebene Reihenform mit B $\cup \cup - \cup$, vor der gleichfalls nicht A $\times - \cup -$, sondern nur Ausgang des A auf Länge gefordert wird. Auch hier wie bei der vierten Vipulā war Anschluß allein an eine T^aform möglich, die mit der Mitte $| \cup \cup -$, welche in Bezug auf den Eingang mit der für die vierte Vipulā entscheidenden T^aform, mit Mitte $| - \cup -$, gleich steht. So erklärt sich, daß auch für diese Śloka-zeile Cäsur nach der vierten und betreffs der Quantitäten des Eingangs das eben über die IV. Vipulā Bemerkte gilt.

1) Genau genommen muß hinzugefügt werden: und sofern wir von der clausulösen Tristubhreie absehen.

Für die erste Vipulā endlich, mit B 0000, bot sich Anknüpfung an zwei der minder häufigen T-Formen, T¹ mit Mitte |000 und T² mit Mitte 0|00. Dem entspricht es, daß die Vipulā Cäsur beliebig nach der vierten oder der fünften zuläßt. Die engere Quantitätsbeschränkung im Eingang gilt für das erste der beiden T-Vorbilder nicht; vielleicht ursprünglich auch nicht für das zweite (oben S. 510 A. 1). So ist es begreiflich, daß diese Vipulāform betreffs des Eingangs mit den freieren zuletzt besprochenen auf einer Linie steht¹⁾. —

Wir kehren noch einmal zur zweiten Vipulā zurück. Wir sahen, daß B 0000 Anschluß an eine allergeläufigste und an eine immer noch recht geläufige Triṣṭubhform (mit Mitte —|00 bz. |—00) ermöglicht. Beide, die Cäsur verschieden stellend, haben entsprechend verschiedene Gesetze für den Eingang. Da nun die Vipulā die beiden Cäsurstellungen zuläßt (häufiger nach der fünften, seltener nach der vierten), ergibt sich die Frage: verbindet sich damit, dem T-Vorbild entsprechend, verschiedene Regelung der Quantitäten des Eingangs?

Diese Fragestellung führt uns zu einer Beobachtung Jacobis²⁾ und hilft uns diese in den ihr zukommenden Zusammenhang einordnen. Jacobi hat für beide Epen festgestellt, daß überall, wo die II. Vipulā „nicht mit dem gesetzmäßigen Fuße 0—0— anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endenden Versfuße“, Cäsur nach der vierten steht. Also — wie auch durch die Beispielsammlung bei Hopkins, Gr. Epic 449 f. bestätigt wird — Cäsur nach der vierten läßt den „gesetzmäßigen“ wie den freieren Eingang zu; Cäsur nach der fünften verlangt den ersteren; z. B. einerseits *yato yato niścarati* oder *bhavan dharmo*

1) Jacobi Ind. Stud. XVII, 449 bemerkt und sucht es zu erklären, daß in der I. Vipulā A gewöhnlich mit zwei oder mehr Längen, nicht mit einer einzigen schließe. Für die späteren Kunstdichter habe ich das nicht untersucht. Aber ich bemerke, daß nach meinen Zählungen für Manus I—V (ZDMG. XXXV, 184) in dieser Vipulā A 0—0— 29 mal, 00— 26 mal, dagegen 0—0— 25 mal erscheint (die noch übrige Kombination 000— ist bekanntlich wegen der beiden mittleren Kürzen unbeliebt); das deutet kaum auf besondere Abneigung gegen den Ausgang auf nur eine Länge. Für die buddhistische Metrik setze ich die Zahlen her, die Simons Tabelle ZDMG. XLIV, 86 für die Jātakas ergibt: A 0—0— 17 mal, 00— 24 mal, dagegen 0—0— 52 mal (000— natürlich ganz selten). So möchte ich an der von J. behaupteten Sachlage doch zweifeln. Soweit überhaupt der Ausgang von A auf — den auf 0— überwiegt, erklärt sich das eben aus der Anschaltung von 000—.

2) Gurupūjakaumudī 50 f. (s. auch Das Rāmāyaṇa 25 Anm.), vgl. meine Ausführungen Nachr. 1909, 243 f.

dharmā iti; andererseits *surāṇ surāpāḥ pibata*. Diese Regelung stimmt so genau zu den oben (S. 507) beschriebenen Verhältnissen der Triṣṭubhreihen mit den Mitten $|-vv$ und $-|vv$, daß — zumal in dieser Umgebung, wo wir beständig den Einklang der Vipulabildungen und der Triṣṭubh beobachten — der Zusammenhang sich wohl mit Evidenz aufdrängt.

Da die dritte Vipulā der zweiten nachgebildet ist, entsteht die Frage, ob bei ihr das eben beschriebene Verhältnis wiederkehrt. Meine Sammlungen ZDMG. XXXV, 184 ergaben aus den fünf ersten Büchern des Manu vier Fälle¹⁾, in denen die im Ganzen recht streng behandelte dritte V. nicht den normalen Eingang $v-v-$ hat. Von diesen hat II, 120 (Eingang $---$) und III, 214 (Eing. $vv-v$) in der Tat Cäsur nach der vierten; IV, 154 (Eing. $vv-v$) nach der fünften²⁾; IV, 98 (Eing. $vv--$) läßt beide Auffassungen zu. Bei der Genauigkeit, mit der in diesem Typus im allgemeinen die Cäsur nach der fünften beobachtet wird, könnte wohl glaublich scheinen, daß hier ein bestimmter Zusammenhang obwaltet. Die Sammlungen von Hopkins a. a. O. 451 f. indessen unterstützen diese Auffassung nicht, und es ist wohl denkbar, daß hier, wo keine Triṣṭubhparallele Wirkung übte, die für die zweite Vipulā festgestellte Regelung nicht in Kraft trat.

Jacobi dehnt seine Cäsurregel, mit der wir uns bisher in Bezug auf ungewöhnliche Eingänge der II. Vip. beschäftigt haben, auch auf die Fälle ungewöhnlicher Padaausgänge aus; eben auf der Ungewöhnlichkeit soll das Bedürfnis beruht haben, die Mitte des Pāda durch die Cäsur zu markieren und so dessen regelmäßige Silbenzahl hervortreten zu lassen. Zu den Fällen dieser Art rechnet J. zunächst die IV. Vipulā ($B-v-v$), die bekanntlich verhältnismäßig selten ist: wir haben schon gesehen (S. 518), daß sich in ihr die Cäsur nach der vierten in der Tat aus dem Triṣṭubhvorbild erklärt. Weiter den Fall mit $Bvv-v$: von ihm gilt dasselbe. Endlich den Fall mit dem sehr seltenen $Bv-vv$. Ich habe früher³⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß dieser seiner geschichtlichen Natur nach von den Vipulās durchaus verschieden ist; die Materialien, die Hopkins a. a. O. 456 f. zusammengebracht hat, scheinen denn auch der Annahme von Jacobis Cäsurregel wenig günstig.

1) Ein fünfter, damals von mir angenommener, III, 231, fällt nach der seitdem erschienenen Ausgabe Jollys fort.

2) Man bemerke in diesen beiden Fällen die Kürze am Schluß des Eingangs.

3) Nachr. 1909, 235. 244.

Alles in allem möchte ich glauben, daß die Herleitung dieser Regel aus dem Bedürfnis nach klarer Markierung der Padalänge mit einer allzu fraglichen Empfindung operiert, als daß nicht die hier vorgelegte, auf konkreten, scharf bestimmten Verhältnissen aufgebaute und innerhalb mannigfacher Verzweigungen sich bewährende Erklärung aus Nachbildung der Tristubh den Vorzug verdienen sollte. —

Endlich ist zu fragen, welchem Zeitalter die Regelung der Vipuläformen angehört hat. Schon früher¹⁾ habe ich gezeigt, daß hinsichtlich der Behandlung der Cäsur Erscheinungen, die in der Richtung der Vipulabildungen liegen, bis in den Rgveda zurückgehen. In Bezug auf die Quantitäten kann derartiges natürlich erst da sichtbar werden, wo die Eingänge der achtsilbigen und der elfsilbigen Reihe sich einigermaßen von einander entfernt haben. Deutlich treten die betreffenden Gesetze, soviel ich bis jetzt finden kann, erst in der altbuddhistischen Metrik hervor. Aber wie ich schon früher bemerkte, sie zeigen eine Gestalt, die aus den Prämissen dieser Metrik nicht abgeleitet werden kann, vielmehr auf ein vorbuddhistisches Aussehen der Tristubh deutet. Jetzt können wir dem auf Grund der obigen Untersuchungen hinzufügen, daß jene Regelung der Quantitäten das Vorhandensein des Gesetzes über die dritte Tristubhsilbe voraussetzt. Man wird in der einen und in dem andern denselben Stil des metrischen Gestaltens erkennen, dasselbe Hinarbeiten darauf, an die Stelle alten Schwankens scharf umrissene, positive, von Willkürlichkeit nicht freie Ordnung zu setzen. Weiter muß die Regelung der Vipulä offenbar in eine Zeit zurückgehen, als die Cäsur der Tristubh noch nicht im Absterben war, als die Bildungen der Mitte |○○○ und ○|○○ und die Reste alter Freiheit im Teingang noch einigermaßen kräftiges Leben besaßen, wohl auch als vor der Mitte |—○— noch nicht der aus Längen bestehende Eingang herrschte. In der Katha Upaniṣad glaube ich die Quantitätsregelung der Vipulä noch nicht zu bemerken; die Svet. Upaniṣad scheint mir an entscheidenden Daten zu arm. Weitere Nachsuchung nach den ersten Spuren dieser merkwürdigen Gebilde wird vielleicht Bestimmteres ergeben.

8. Die Tristubh in den Wiener Phonogrammen. Dr. E. Felber hat der Indologie einen höchst dankenswerten Dienst geleistet durch die Veröffentlichung und musikwissenschaftliche Besprechung der im Phonogramm-Archiv der Wiener Kais. Akademie der Wissenschaften aufbewahrten phonographischen Auf-

1) Nachrichten a. a. O. 237 ff.

nahmen von musikalischem und deklamatorischem Vortrag altindischer Texte¹⁾. Es muß versucht werden, der Arbeit Felbers die erreichbaren Ergebnisse für die Tristubh-Metrik, genauer für die Frage nach der Stellung²⁾ der Icten in der Reihe abzugewinnen.

Die in den Phonogrammen vorliegenden vedischen Texte freilich liefern für unsern Zweck, so viel ich bis jetzt sehe, kaum irgendwelchen Ertrag. Die Verzierungen, mit denen beim Sāman-gesang die Texte geschmückt werden, verdecken ihre metrische und rhythmische Struktur. Nr. 425 der Sammlung ist fast ganz ohne Angaben von Icten³⁾; in 444 wird Betonung an Stellen verzeichnet, die als mögliche Sitze des Ictus schlechterdings nicht in Betracht kommen⁴⁾ (*āhāna* *adhur* *diviyam* *madha priyam*; so in der achtsilbigen Zeile: also *devo hiraṇyayo*); am ersten könnte Nr. 448 eine gewisse Beachtung verdienen⁵⁾.

Außerhalb des Sāmaveda finden wir in Nr. 436 eine vedische Jagati-Tristubhstrophe aus Taitt. Br. III, 1, 1, 1. Gewiß ist es berechtigt, ihren Vortrag als singend zu bezeichnen. Doch ist festzustellen — und hierin stimmt das Phonogramm durchaus zu dem, was auf Grund der literarischen Überlieferung erwartet werden mußte —, daß die Tonbewegung keiner Melodie, sondern durchaus der Akzentuation der Textworte folgt⁶⁾ (vgl. oben S. 490 A. 1). Somit ist sie in jeder Versreihe eine andre und würde bei jedem andern Text, je nach dessen Wortlaut, Reihe für Reihe eine andre sein. Angabe von Icten fehlt fast ganz⁷⁾. Da Felber hier

1) Erwin Felber, Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Studien zur Geschichte der Rezitation. Nach den Platten des Phonogramm-Archivs der kais. Akademie. Mit Texten und Übersetzungen von Bernh. Geiger (XXIII. Mitt. d. Phonogr.-Archiv-Kommission, Sitz.-Ber. der K. Ak. der Wiss. in Wien, Bd. 170, Wien 1912).

2) Doch bemerke man die an zwei (von vier) Stellen verzeichnete Betonung der zweiten Silbe der Reihe. Auch die besonders starke Länge der vierten ist hervorzuheben.

3) Ich bezeichne wie Felber die betonten Silben mit ', die „besonders stark exponierte Betonung“ mit >.

4) In der Reihe *ā rātnadhāḥ yonim rāṭya sādasi* wird für die Silben *yo*, *tā*, *sā* starke Betonung verzeichnet. Die Silben *nim* *f-* sind besonders flüchtig, mit Vorschlagsnoten bezeichnet.

5) Die kleinen Differenzen zwischen dem danach zu erwartenden und dem wirklich vorliegenden Vortrag zu erörtern ist hier nicht am Platz.

6) Man wird das — mindestens im Hinblick auf die uns hier beschäftigenden Fragen — nicht bedauern, wenn man in derselben Nummer im Ausgang einer achtsilbigen Reihe *vīcakṣyam* liest.

moderne Notation, nicht wie in den meisten Fällen alte Choralnoten gibt¹⁾, ist über die Zeitwerte ein genaues Urteil möglich. Es scheint sich herauszustellen, daß bei keiner nur denkbaren Auffassung über die Stellung der Icten deren Abstände sich auch nur annähernd als gleichmäßig ergeben.

Wichtiger für unsre Untersuchung als diese vedischen sind die epischen und späteren Textstücke. Im Einzelnen begegnen da natürlich manche Schwankungen je nach Zufall oder Laune, vielleicht auch mangelhafter Sachkenntnis des Vortragenden. Aber mir scheint doch, daß über alles derartige sich ein durchgehendes, sicher begründetes Ergebnis über die Stellung der Icten heraushebt.

Ehe ich dies für die Trīṣṭubh veranschauliche, tue ich zunächst einen Blick auf einige Metra der späteren Kunstpoesie, die ebenfalls in diesen Rezitationen begegnen²⁾.

1) Vgl. F.s Bemerkungen S. 7.

2) Das Vorhandensein von Icten in diesen Metris kann, so erwünscht Vermehrung unsrer Materialien wäre, doch schon jetzt als gut bezengte Tatsache konstatiert werden (s. oben im weiteren Verlauf), und wir dürfen uns, scheint mir, in der Anerkennung dieser Tatsache nicht durch apriorische Betrachtungen über das Verhältnis der Metra zur Musik (wie bei Jacobi, On Indian metrics, WZKM. V, 147 ff.) beirren lassen. So viel ich bis jetzt sehe, scheint mir dies Verhältnis in seinen Grundzügen das folgende. Verse in Versmaßen wie Śloka, Vasantatilakā, Śārdūlavikrīḍita (die Āryā lasse ich hier beiseite) können gesangsmäßig, in musikalischem Takt vorgetragen werden: etwa unter Begleitung eines Musikinstruments und mit der in Indien gewöhnlichen Markierung des Takts durch Händeklatschen. Für den Śloka verweise ich beispielsweise auf Rāmāyaṇa I, 2, 18 ed. Bomb.; Sakkaṇḍhasutta, Dīgha Nikāya vol. II p. 265 ff. ed. PTS.; Jātaka vol. III p. 189; Divyāvadāna p. 413 Ende; für andre Metra s. sogleich. Dem musikalischen Takt (*tālā*), der dann den Vortrag beherrscht, fügt sich das Metrum zuweilen von selbst. So Vasantatilakā dem Tāl Māpī ($\frac{7}{4}$), s. Fox Strangways 175. Zuweilen anderseits wird das Metrum dem Takt durch verschiedenartige Mittel angepaßt wie die Zuteilung mehrerer, bisweilen zahlreicher Noten an dieselbe Silbe, die zusammen eben die für den Takt verlangte Zeitdauer ergeben, oder durch mannigfache Abstufungen längerer und kürzerer Quantitäten, die an sich im Metrum nicht liegen; so in den Beispielen bei F. Str. 197 f. Śikhariṇī an den Tāl Tevra ($\frac{7}{4}$), Śārdūlavikrīḍita an den T. Rūpak ($\frac{7}{4}$). Das Trīṣṭubh-Metrum Upendravajrā ist in einem dort 194 f. gegebenen Beispiel dem Dreivierteltakt in komplizierter Weise angepaßt, so daß die Längen des Metrums nach einander 5, 2, 4, 3, 2 Zeiteinheiten umfassen. Neben all dem steht nun aber der weitere Fall, daß solche Verse überhaupt nicht taktmäßig gesungen, sondern in freierer Weise rezitiert werden. Das geschieht immer noch in einem Ton, den wir als singend empfinden. Falber (10 ff.) spricht von „Sprechgesang“; Tawney (WZKM. XXIII, 275) sagt vom Inder, daß er „never reads in European sense . . .; he chants in monotonous way“. So wird in einer buddhistischen Vorderschrift (Cullavagga V, 3) der streng gesangsmäßige Vortrag der heiligen Texte

einen Ictus trägt, bleibt zweifelhaft. Man überzeuge sich nun, wie genau die von Felber verzeichneten Betonungen zu diesem Schema stimmen; ich setze die erste und letzte der vier Reihen mit seinen Betonungsangaben hierher:

yāty ēkato¹⁾ 'śaśikharāṇ patir bṣadhluṇām.
loko niyamyata ivaṣu daśāntarēṣu.

In einer der vier Reihen ist, was wohl irrelevant ist, die erste Silbe als betont verzeichnet¹⁾. Daß den Ictussilben häufig die längeren Noten oder auch zwei bz. drei der kürzeren gehören, begreift sich leicht; eben die Längen sind ja offenbar die Träger des Ictus. Noch ist zu bemerken, daß beim Ictus gern der Vortrag zu einer höheren Note ansteigt²⁾. Insonderheit wenn in der Vasantatilakā, wie so oft in den jüngeren Versmaßen, durch eine größere oder kleinere Reihe von Kürzen hindurch die Bewegung zu einer ictustragenden Länge hinstrebt, drückt sich das mehrfach im Aufsteigen zu einer höheren Note bei dieser Länge aus, z. B. zweimal in -*raṇapurahsara* c- (vvvz, vvz), ebenso zweimal in -*yata* ivaṣu daśant-.

Das Metrum Sārdūlavikrīḍita liegt in mehreren reichlich mit Betonungsbezeichnungen versehenen Wiedergaben vor (Nr. 403. 411. 412. 440). Übereinstimmend ergeben sie folgende Verteilung der Icten —vvzvzvzvzvz|—vvzvzvz³⁾. Aus Nr. 412 hebe ich die Behandlung der vier Silben vor der Cäsur hervor, wo sich das Metrum durch drei Kürzen zur Länge hinbewegt. Nur in

181mal, die andre 8mal). Sodann scheint es nicht wünschenswert, die drei Kürzen, die auf einer Intention zu beruhen scheinen, von einander zu trennen. Endlich wird man gern das Stück —vv—vv—z unzerschnitten zusammenlassen im Hinblick auf die zahlreichen Metra, wie Vātoruṣ, Śālini u. a., die hinter einer Cäsur ein jenem Ähnliches und geschichtlich verwandtes Schlußstück haben (vv—vv—z, —vv—vv—z). Man beachte, wie aus der Śālini (d. h. einer festgewordenen alten Triṣṭubhform) die Mandākrāntā durch einen Zusatz — er ist sichtbar gekennzeichnet durch vorangehende und folgende Cäsur — ganz ähnlich dem hier für die Vasantatilakā angenommenen hervorgegangen ist: ———|vvvvv—|—vv—vv—z.

1) Befremdend ist in der dritten Reihe die Betonung *yugāpad*—; Vortrags- oder Druckfehler für *yugapād*?

2) „Und zwar scheint in der Regel die zunehmende Tonhöhe für die Aufmerksamkeit des Hörenden und als Ausdrucksbewegung des Sprechenden dieselbe Bedeutung zu haben, wie gesteigerte Intensität“. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus 85. Doch herrschen hierin auf verschiedenen Sprachgeleiten verschiedene Verhältnisse.

3) Zweifel bestehen nur, ob im Eingang sowie hinter der Cäsur die erste oder zweite Silbe den Ictus hat.

einer der vier Reihen haben diese vier Silben dieselbe musikalische Note; die andern drei Male findet Aufsteigen zu höherem Niveau der Länge statt (darunter zweimal die drei Kürzen unter einander gleich; einmal liegt schon die zweite und dritte Kürze höher als die erste, dann die Länge noch höher).

Nur wenige Bemerkungen mögen hier noch über den Śloka ihre Stelle finden. Natürlich begegnen da eine Menge von Betonungen, die dem Schema nicht entsprechen; ich gehe auf die Einzelheiten nicht ein. Aber ich hebe zunächst das klare, übrigens selbstverständliche Sichabzeichnen der Hebungen des Reihenschlusses hervor, z. B. *sa védavī* Nr. 401 = 402 = 467; *na pārakāḥ* Nr. 401 = 402 = 467, u. s. w. Weiter mache ich aufmerksam auf die Behandlung des zweiten Fußes der Pathya (— — —). Von den beiden hier auf einander stoßenden Längen trägt bald die erste den Vermerk der Betonung (z. B. *avāpmoti* Nr. 401), bald die zweite (z. B. *adhaḥ-sākhā* ebendas.), bald auch beide: *nivartāntē* Nr. 401. 402; *-ni sāmyāti* Nr. 401, *-yātē sūryō* Nr. 402. 467 (dagegen *-yate sūryō* Nr. 401); *aniprāptam* Nr. 418. Anders fallen die Icten natürlich im zweiten Fuß der vierten Vipulā: *-nindriyāṇi* Nr. 401. Sehr wechselnd — wie eben zu erwarten — gestalten sich die Betonungen des ersten und dritten Fußes, z. B. *tād dhāma pa-* Nr. 401; *rasanām ghṛā-* ebendas.; *asvatthām prā-* Nr. 402 (ebenso 467; ähnlich 401); *chandāmsi yāsy-* Nr. 402; *na tād bhāsa-* ebendas.; *ādīdēvam* Nr. 438. Im Ganzen trifft die Betonung eben dahin, wo wir es erwarten würden, wenn auch an vielen solchen Stellen sie nicht verzeichnet oder auch an Stellen, wo es auffällt, verzeichnet ist (z. B. *parivavrus, athā teṣā-* Nr. 418).

Nach dieser Orientierung über einige andre Versmaße wenden wir uns jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstand, zur *Triṣṭubh* (*Jagati*) in ihren nachvedischen Formen.

Wir gehen von Nr. 411 aus. Gleich die erste Reihe weist auf das schönste alle zu erwartenden Icten auf: *śriyāḥ patih śrī-mati śāsītūṃ jagāt*. Ebenso die Jamben des Eingangs wie der mittlere Daktylus und der Ausgang kommen zu ihrem Recht. Dazu stimmen die folgenden drei Reihen, nur daß in ihnen hier dieser, dort jener Ictus nicht angegeben ist. Eine einzige unerwartete Entgleisung im Ausgang der vierten Reihe: *mūniḥ hārīḥ*.

Was Nr. 411 ergibt, finden wir nun in den übrigen Exemplaren (401. 402. 413. 467; in moderner Notation 433—435), soweit

Icten bezeichnet sind, in so großer Annäherung bestätigt, wie den Umständen nach irgend erwartet werden kann; z. B. *adhās ca mā-lāny anusāṃtatāni* Nr. 401 (fast ebenso 402); *āśvāttham enāṃ suvirūḍhamulām* Nr. 402 (vgl. *āśvāttham enāṃ suvirūḍhamulām* Nr. 467); *tataḥ padam tat parimārgitavyām* Nr. 402 = 467. Mit der Stellung des Ictus hängt wohl auch die Tonbewegung zusammen (vgl. S. 525), wenn in den Silben 6—8 (— — —) der Ton in besonders häufiger Wiederkehr derselben Figur von tieferem Niveau der Kürzen sich in der Länge erhebt, oder wenn in den Silben 5—8 (— — —) er sich zuerst von der ersten Länge zu den Kürzen senkt, dann von diesen zur zweiten Länge aufsteigt (Nr. 401. 402. 411. 413. 467). Bemerkenswert ist nun aber die Abweichung von der beschriebenen Ictenstellung in einer glücklicherweise unter den verzeichneten Vorträgen begegnenden Reihe der Bhagavadgītā, die noch die alte Mitte | — — — hat. Nr. 401 lesen wir *adhās cordhvām prasṭās tāsya śākha(h)*; ähnlich Nr. 402 = 467 *adhās cordhvām prasṭās tāsya śākha(h)*. Da hat also nicht, wie bei der daktylischen Mitte, die fünfte Silbe der Reihe den Ictus, sondern die siebente: dem Erscheinen des Anapäst anstelle des gewöhnlichen Daktylus entspricht — im Einklang mit dem oben S. 496 Vermuteten — eine andre Stellung des Ictus, der eben das eine wie das andre mal auf die Länge des Versfußes trifft. In einer zweiten Reihe, die gleichfalls die Mitte | — — — hat, *yaśmin gata na nivartanti bhūyaḥ*, ist an den beiden Stellen, wo sie verzeichnet ist (Nr. 402. 467), für die Reihenmitte ein Ictus überhaupt nicht angegeben. —

Ein Rückblick auf die Gesamtheit unsrer Ausführungen verbindet sich leicht mit der von selbst sich aufdrängenden Vergleichung dieser Entwicklungslinien und derer der Anuṣṭubh bz. des Śloka.

Man hat die Richtungen, in denen sich die Geschichte der beiden Versmaße bewegt, als einander entgegengesetzt bezeichnet: bei der Anuṣṭubh Entwicklung zu möglichster Vielgestaltigkeit, bei der Triṣṭubh Hinstreben auf einen festen Typus¹⁾. Daß das in vieler Hinsicht richtig ist, liegt auf der Hand. Doch ist es angezeigt, einige nähere Bestimmungen oder Einschränkungen hinzuzufügen.

Wo unsre Überlieferung beginnt, hebt sich beim einen wie beim andern Versmaß innerhalb der altertümlichen Freiheit, die

1) Jacobi Ind. Studien XVII, 451, vgl. Das Rāmāyaṇa 78 f.

beiden eigen ist, ein bevorzugter Typus hervor, oder vielmehr bei der Tristubh deren zwei, infolge der Neuschöpfung des Tr. Auf beiden Seiten ist allein der Ausgang von vornherein metrisch und rhythmisch fest bestimmt. Auf beiden herrscht dieselbe nur annähernde Bestimmtheit des Eingangs. Durch das allein in der längeren Reihe vorliegende Mittelstück ist hier für jetzt der Spielraum für mannigfaltige Möglichkeiten vergrößert. Nun setzt in der Anustubh früher als in der Tristubh, dort für den Fuß B, hier für die Reihenmitte, eine Bewegung ein, die dem alten Haupttypus die Vorherrschaft entzieht und zunächst eine Vielheit mehr oder minder gleichberechtigter Möglichkeiten neben einander stellt: womit denn hier wie dort ein Tiefstand fester Ausgeprägtheit erreicht ist. Darauf aber gelangt auf beiden Seiten, wieder unter Vortritt der Anustubh, ein neuer, der Vorliebe eines jüngeren Zeitalters entsprechender Typus, dort der mit $B \cup - \cup$, hier der mit der Mitte $- \cup \cup$, zu vorwiegender Geltung. Nicht zu ausschließlicher: sondern neben ihm bleiben in zweiter Linie auch die andern Möglichkeiten stehen und, indem die alte freie Unbestimmtheit des metrischen Gestaltens engerer, fest stilisierter Gesetzmäßigkeit Platz macht, entwickeln jene sich zu schärfer umschriebenen Formen, etwa wie die wogenden Gedankenmassen der frühen Upanishadenzeit sich zum System des alten Sāṃkhya klären. In der Tristubh die oben beschriebenen Typen mit den verschiedenen Gestalten der Mitte; man könnte sie die Vipulāformen dieses Metrums nennen. In der Anustubh oder nunmehr dem Śloka, beeinflußt von der Tristubh, die in der Tat als Vipulā benannten Gebilde. Soweit geht die beiderseitige Entwicklung vielmehr in paralleler als in entgegengesetzter Richtung. Aber während sie damit für den Śloka ihr Ende erreicht hat, tut die Tristubh einen letzten Schritt. Sie wirft jene Nebenformen beiseite, oder genauer, einige dieser Nebenformen werden zu gelegentlichen, fast möchte man sagen spielerischer Verwendung als selbständige, der Hauptform nicht mehr äquivalente Versmaße abgezweigt; als eigentliche Repräsentantin aber der alten Tristubh bleibt allein die Hauptform übrig. Ein Grund dafür, daß hier geschehen konnte, was auf dem Gebiet des Śloka nicht geschah, mag darin liegen, daß die einzelne Tristubhreihe schon an sich für größere Mannigfaltigkeit der einzelnen Elemente Raum bietet, als die kürzere Reihe; sodann auch darin, daß der Śloka das vorherrschende Versmaß größerer Kompositionen wurde, während die Tristubh immer nur in verhältnismäßig geringen Massen auf-

trat¹⁾ und dadurch der Gefahr der Eintönigkeit weniger ausgesetzt war. Endlich wird die Empfindung, daß im Tristubhtypus mit dem jambischen Aufstiege, der daktylischen Mitte, dem trochäischen Abstieg ein alle andern Formen überragendes Ideal erreicht sei, dahin gewirkt haben, daß hier die ja überhaupt der jüngeren, schulmäßig pedantischen Metrik der Inder eigene Neigung zur unbedingt festen Schablone ihre letzten Konsequenzen gezogen hat: eine Neigung, die beim Śloka aus den eben angedeuteten Gründen nicht zur Herrschaft hat gelangen können.

Exkurs.

Zur Behandlung des anlautenden -i und -u im Rgveda.

Nachdem Edgren²⁾ in bezug auf die Behandlung von -i und -u vor unähnlichem Vokal im Rgveda etwas rasch „the needlessness of searching through the whole Rig-Vedic material“ behauptet hatte, zeigte Sievers³⁾ speziell für das -i und -u zweisilbiger Präfixe (Präpositionen), um wie komplizierte Verhältnisse es sich hier in der Tat handelt, deren Gesetzmäßigkeiten es zu ermitteln gilt. Die „nähere Prüfung“, zu der er seine Beobachtungen vorlegte, hat bis jetzt nicht stattgefunden. Wir Vediker sind es doch der Sache wie der Dankspflicht gegen die bedeutende, von andern Forschungsgebiet her uns gewährte Mitarbeit schuldig, eine solche Prüfung vorzunehmen, die, wie mir scheint, an einigen Stellen Sievers' Resultate präzisieren oder berichtigen wird⁴⁾. Das inzwischen erfolgte Erscheinen von Bloomfields Konkordanz und Arnolds *Vedic Metre* erleichtert die Arbeit. Da sich diese zum größeren Teil auf dem Boden der Tristubh-Metrik bewegt, scheint es berechtigt, sie eben hier zu unternehmen.

Sievers stellt als im allgemeinen gültig die Regel auf, daß in zweisilbigen Präfixen (*āti ādhi ānu āpi pāri prāti*), bei denen ja

1) Jacobi (Das Rāmāyana 78 f.) scheint mir mit Unrecht Tristubh bz. Jagati für „das eigentlich epische Versmaß der alten Zeit“ zu erklären, wie sich schon aus dem alten (?) Namen der ersteren, Ākhyānaka, ergebe. Besaß überhaupt die „alte Zeit“ ein in einem „epischen Versmaß“ verfaßtes Epos?

2) JAOS. XI, 70.

3) Festgruß an Roth 203 ff.

4) S. hat seiner Untersuchung die sechs ersten Bücher des Rv. zu Grunde gelegt. Aber besonders wichtig ist das zehnte, in dem die Konsonantisierungen des -i und -u stark zunehmen.

allein Konsonantisierung des *-i -u* in größerem Umfang auftritt, vor langer Silbe der Vokal bleibt, vor kurzer der Konsonant erscheint (*ādhi eti, ādhy atisṭhat*).

Ob die im Großen und Ganzen damit zutreffend beschriebene Sachlage auf sprachlichen oder auf metrischen Verhältnissen beruht, wird zum Schluß gefragt werden. Zunächst sind die Materialien nach den verschiedenen Stellungen im Metrum näher zu betrachten¹⁾. Mit Sievers sei dabei die *Tristubh* (*Jagatī*), und zwar zunächst deren zweite Hälfte, der Teil nach der Cäsur, und hier wieder zunächst die Stellung unmittelbar nach der Cäsur vorangestellt.

Den Hauptfall liefert da *T^b* mit dem Typus | *ānu eti*, | *āpi etu*, | *abhī aśnavaca*. Auf das Präfix, das den Vokal bewahrt, folgt Verbum bestehend aus (oder anfangend mit) Länge und danach Kürze²⁾. Die Quantitätenfolge von Präfix und den ihm folgenden Silben *uu—u*³⁾ weist die Verbindung mit Selbstverständlichkeit an diese Stelle des Verses. Würde hier im Auslaut des Präfixes konsonantisiert, ergäbe sich die Folge *—uu*, die hinter der Cäsur von *T^b* so gut wie ausgeschlossen ist. In Betracht kommt Konsonantisierung hinter dieser Cäsur nur, wenn die immer noch für das Metrum seltene Folge *—u* entsteht, das Verb also kurze erste Silbe hat. In der Tat liegen dafür einige Beispiele vor (*abhy āntaṣata*, *abhy ācukṣata* etc.; VI, 38, 3; IX, 68, 8 = 86, 17; X, 13, 5; 123, 2. 6; vor Nomen I, 120, 8). Umgekehrt Bewahrung des Präfixvokals vor anlautender Kürze ergibt die normalerweise ausgeschlossene Kürze der achten und ist dem entsprechend gleichfalls ganz selten⁴⁾.

Damit sind die Möglichkeiten für die Stellung unmittelbar hinter der *T^b*-Cäsur erschöpft; der Tatbestand gehorcht den Forderungen der Metrik.

Hinter der *T^b*-Cäsur bevorzugt das Metrum | *uu—u*. Hier findet sich bequemer Platz für das Präfix mit Bewahrung seines Vokals (also in der Gestalt *uu*), sofern ein Wort folgt, das mit zwei Längen anhebt oder aus ihnen besteht. Solche Verbalformen

1) Komposita achlen es größtenteils entbehrlich zu berücksichtigen, so *pratyāc*, *ādhyakṣa*, *ātyasi*, *ātūrmi*. Vgl. Edgren a. a. O. 71.

2) Ich brauche auch hier die oben S. 490 angegebenen Bezeichnungen.

3) Auch entsprechendes Nichtverbum, wie *ādhi antarikṣe*, *ādhi ākrte*. Vgl. Sievers 204 A. 1.

4) Man berücksichtige, daß alle diese Präfixe kurze erste Silbe haben.

5) S. verzeichnet aus den ersten 6 Büchern nur *abhī asi* (*abhī asi*) IV, 6, 1; VI, 25, 5.

sind nicht allzu reichlich vorhanden. Die häufigsten mit Länge anfangenden wie *astu*, *eti* passen nur dann hierher, wenn anlautende Doppelkonsonanz des folgenden Worts Positionslänge schafft. Sonst kommen noch einige Typen wie *aranti*, *aṣṇeti* in betracht. Begreiflich daher, daß dieser Fall, soweit es sich um Verbalformen handelt, verhältnismäßig selten ist. Leichter kommt er mit Nichtverben zustande wie *ānu indro g-* I, 132, 3; *ānu eṣam* IV, 27, 1 (Sievers 204 A. 1): worin ich nichts Tieferes als die natürliche Konsequenz der Häufigkeitsverhältnisse sehen kann¹⁾.

Nächst |○○—○ wird an dieser Stelle auch |—○—○ nicht selten zugelassen. Dem entspricht eine Reihe von Stellen mit konsonantisierendem Präfix und dahinter Verbalformen von der Prosodie von *amanyanta*, *avartanta*, *avindad br-*²⁾ (I, 32, 12; 116, 17; 146, 4; V, 31, 5; VII, 78, 3; X, 109, 5; Präfix vor Nichtverb I, 118, 3 = III, 58, 3; III, 31, 4. — Nicht viel anders IX, 82, 5).

Weiter ist nicht ausgeschlossen die Form |○○○—○. Zu ihr paßt ein Verb oder Eingang einer Verbalform mit der Prosodie ○—○. Vor solcher Form ist die vor einer Kürze die Regel bildende Konsonantisierung des -i -u dadurch ausgeschlossen, daß das so entstehende |—○—○ kurze achte ergibt³⁾. Vokalisches -i -u des Präfixes dagegen führt zu einer möglichen metrischen Form;

1) Daß Verbindungen wie *pāri eti*, nach der T^h-Cäsur häufig, hinter der T^h-Cäsur wenig beliebt sind, erklärt Sievers (205), der der sechsten Silbe Ictus zuschreibt, damit, daß man gegen Versbetonung *pāri eti* Bedenken gehabt habe. „Präfix und Verbum sind im Akzent zu sehr an einander gebunden, als daß man der sprachlich unbetonten Endsilbe des Präfixes einen Ictus hätte verleihen können“. Ich zweifle am Vorhandensein dieses Ictus der sechsten (oben S. 495). Und vor Verbalformen — nur eben von anderer Prosodie als *eti* — findet sich *pāri* etc. in der von S. beanstandeten Stellung häufig genug, z. B. VII, 1, 15 *ujātāsah pāri caranti vīrāḥ*. Mir scheint evident, daß das einzige, aber durchaus hinreichende Bedenken gegen *pāri eti* in T^h sich gegen das kurze -ti in der achten Silbe richtete: auf welchen Gesichtspunkt dann übrigens S. auch hinweist. Es ist kein Zufall, daß bei *abhi astu* IV, 12, 1 der Dichter durch das folgende *pr-* für Positionslänge gesorgt hat.

2) Die beiden zusammentreffenden Längen in der Folge ○—○ weisen diese Worte so ziemlich unvermeidlich an die Stellen 6—9 von T^h, machen also mit Rücksicht auf die Cäsur Vorangeben eines einsilbigen Worts wie *ant* notwendig. Etwas zu summarisch bemerkt S. (206), daß Verbalformen mit kurzer erster im Eingang der zweiten Hälfte der T-Reihe seltener sind „hauptsächlich wohl nur, weil sie so viel bequemer im Versschluß zu verwenden waren“. Das trifft zu oder trifft nicht zu je nach dem weiteren Verlauf der Quantitäten. Für den Typus *amanyanta* trifft es nicht zu; für ihn ist der gegebene Ort eben der in Rede stehende.

3) In der Virāṭstambhā-Abart der Triṣṭubh wird diese Konsequenz vermieden. Hier findet sich denn auch in der Tat *āpy abhāma vīprāḥ* II, 11, 12.

freilich selbstverständlich in geringer Häufigkeit entsprechend der geringen Beliebtheit dreier Kürzen hinter der Cäsur. In der Tat gibt S. (204) einige Beispiele dieses Typus wie (*abhiāmanta*¹⁾) I, 189, 3.

Die schließlich noch denkbare Form |—○○—, die Konsonantisierung des — in voraussetzen würde²⁾, ist nicht vertreten; bei der Seltenheit dieses metrischen Typus befremdet das nicht. —

Für die Mitte der zweiten Reihenhälfte lieferten die sechs ersten Maṇḍala Sievers nur das eine Beispiel I, 162, 2 (*indrāpāṣṇóh*) *prīpim āpy eti pāthah*. Ein zweites mit konsonantisiertem Ausgang des Präfixes findet sich auch in VII—X nicht. Ob eins mit vokalischem Ausgang, habe ich nicht festgestellt; es ist kaum wahrscheinlich, weil das Metrum der Norm nach für die Silbenfolge ○○ in dieser Gegend der Reihe keinen Platz bietet³⁾. An der eben angeführten Stelle finde ich das durch das Metrum fast unausweichlich herbeigeführte -y vor langer Silbe nicht auffälliger, als eine Reihe solcher -y und -e, die im folgenden begegnen werden. Daß die vorliegende Konstellation, gegenüber der so leicht sich darbietenden Stellung von Verbindungen wie *āpi eti* unmittelbar hinter der T^b-Cäsur (vgl. II, 3, 3; III, 8, 9; VII, 47, 3, aus welchen Stellen die unsre umgeformt sein mag), nur geringe Chancen hatte zum Dasein zu gelangen und darum ihre nur einmalige Verwirklichung nicht auffallen kann, ergibt sich aus naheliegenden Erwägungen. —

Im Ausgang der Reihe war die Folge des Präfixes in der Gestalt ○○ und eines daran anschließenden Worts nicht unterzubringen. Begreiflich, daß jenes da als Länge, wie das Metrum es mit sich brachte in der Regel mit der Quantitätenreihe ○— (bez. ○—○—) dahinter, auftrat. So in einer großen Zahl durchaus typischer Versausgänge von der Form *pāry apośyan*, *āne avindan*, *prāty amuñcata* (mit Nomen *pāry āsat* IX, 97, 10). Selten mit Stellung des Präfixes in der Hebung der zehnten statt der achten Silbe: *abhy āsat* I, 156, 2; II, 26, 1; *āne ihi* X, 53, 6 (daselbst mit Nomen *abhy āghām* VII, 104, 2). —

Nun zum Eingang der Reihe, dessen Hauptform ist ——— bz. ————, daneben unter andern Möglichkeiten ——— bz. ————. Hier findet sich nicht besonders leicht ein Platz für ○○,

1) So, nicht mit Padap. *abhi āmanta*, schreibe ich aus den ZDMG. LXI, 811 dargelegten Gründen. In IV, 1, 16 ist natürlich *abhi anāgata* zu lesen (vgl. Siev. 204).

2) Also als wenn es nach viersilbigem Reiheneingang etwa hieße **pāry abha-* *van mahobhih*.

3) Oder es müßte durch Kontraktion mit vorangehendem — ein ā des Präfixes herbeigeführt sein.

der die Präfixe in zweisilbiger Gestalt zu sich zöge. Ebenso wenig legt ein durchgeführter Wechsel der beiden Quantitäten wie im Reihenausgang der Einpassung der Worte in das Schema strenges Gesetz an. So bemerkt S. nicht mit Unrecht, daß die Behandlung des -i -u hier nicht mehr viel mit der Quantität zu tun hat. Eher kommt in diesem engen Raum der vier oder fünf Silben, wie er gleichfalls hervorgehoben hat, der Silbenzahl wesentliches Gewicht zu.

Selbstverständlich — auch hierauf hat S. hingewiesen — kann das den Reihenanfang bevorzugende Präfix vor viersilbigem Wort nur einsilbige Gestalt haben, auch wenn dieses, wie das der überwiegenden Behandlung der zweiten Silbe der Reihe entspricht, langsilbig anhebt (*prāty agraḥṣṇu*).

Folgt auf das Präfix dreisilbiges Wort, so eröffnet das Metrum mehrere Möglichkeiten: eine für unsere Untersuchung wertvolle Situation, weil hier das sprachlich Zulässige deutlicher zum Vorschein kommt, die nach anderweitigen Gesichtspunkten geübte Anlese minder stark wirkt.

Mit Unrecht lehrt Sievers, daß das Präfix in diesem Fall stets gekürzt werde. Ich wüßte nicht, wie das kommen sollte, und habe schon in meiner Note zu V, 41, 19 die Gegenbeispiele angeführt: *abhi ānaśma* X 31, 3; *abhi arṣeyām* IX, 97, 51, *anu bṛudhīḥ* X, 89, 13, vielleicht *abhiṣṭvānā* V, 41, 19; man kann *atīdyāhi* III, 35, 5 hinzufügen, insofern dem Wesen der Sache nach *dyāhi* ein Wort ist¹⁾. Auf das seinen Vokal bewahrende Präfix folgt stets Länge; zur Wertung dieser Tatsache übersehe man nicht, daß der im andern Fall entstehende Eingang 000 metrisch sehr unbeliebt ist.

Bei verkürztem Präfix läßt das Metrum mit seiner Vorliebe für Länge der zweiten Silbe in erster Linie Folgen der Länge, daneben doch auch das der Kürze erwarten. So finden wir in der Tat einerseits *abhy arṣata* IV, 58, 10, *āty akramit* IX, 69, 4, *abhy atkṣetām* X, 121, 6, *āpy avānām* X, 98, 11; im Kompositum *anvartitā* X, 109, 2 (s. meine Note dort), *abhyavart* VI, 27, 8. Andererseits *prāty adhattam* I, 118, 7, *ānv avindan* V, 11, 6, *prāty dvartim* V, 76, 2. Man sieht, daß hier, wo das Metrum freien Spielraum gibt, doch nicht, wie Sievers (206) meinte, die meisten Beispiele seiner Quantitätsregel folgen²⁾.

1) Daß sich hier nicht wie mehrfach in der achtsilbigen Reihe ein Eingang *abhi arṣanti* findet, halte ich für Zufall oder für Wirkung davon, daß im Pavamānabuch die elf- und zwölfsilbigen Reihen hinter den achtsilbigen zurücktreten.

2) Ich glaube, daß diese Tatsache nicht dadurch entwertet wird, daß — wie man allerdings nicht übersehen darf — das Metrum ja selbstverständlich nicht nur

Der Fall der Folge eines zweisilbigen Worts nach dem Präfix führt zu Enklitiken wie *enam*, *asya*. Da diese Anlehnung an das erste Wort erstreben, ist hier ihr regelmäßiger Platz. Das tonlose Verbum finitum rechne ich nicht zu dieser Gruppe, sondern stelle es, wie in den vorangehenden Fällen stets geschehen, zu den orthotonierten Worten. Genauer würde in bezug auf Enge des Anschlusses an das vorangehende Präfix ihm vielleicht eine Mittelstellung zwischen beiden Wortklassen zuzuschreiben sein (vgl. unten S. 542).

S. gibt nun die Regel, daß in der in Rede stehenden Stellung vor vollbetontem Wort das Präfix zweisilbig bleibt, vor Enklitikon es verkürzt wird. Zunächst der erste Teil dieser Regel befremdet, nicht nur wenn man ihn an S.s Quantitätsgesetz bemißt, sondern auch an sich: warum soll eben hier die dem Metrum keineswegs zuwiderlaufende Verkürzung ausgeschlossen sein? Das Metrum läßt hier, wie schon für den Fall des dreisilbigen Worts bemerkt wurde, hinter zweisilbigem Präfix Länge, vor Kürze einsilbiges Präfix erwarten; neben diesen Kombinationen ist noch einsilbiges Präfix mit folgender Länge zulässig, zweisilbiges Präfix mit Kürze aber nur ausnahmsweise. Zu den von S. beigebrachten Eingängen nun, wie *prāti agnīh*, *pāri agnīh*, *pāri ēkā*, stellen sich in der Tat zunächst noch mehrere ähnliche mit gleichfalls zweisilbigem Präfix: *abhi arṣa* IX, 96, 16, *abhiārṣan* IX, 106, 13, *pariēti* X, 6, 1, diese alle der Quantitätsregel entsprechend — sehr begreiflich, denn der Eingang *uuu* war ja, wie erwähnt, unbeliebt. Weiter doch mit metrischer Freiheit und jenem Gesetz widersprechend *ānu apām* VII, 82, 3; *abhi-abhi hi* IX, 110, 5. Dann aber, entgegen der Annahme Sievers', jedoch im Einklang mit der eben dargelegten metrischen Situation, eine Anzahl von Fällen, in denen gekürzt ist: meist vor langer Silbe, die ja an zweiter Stelle der Reihe bevorzugt wird, und dann entgegen der Quantitätsregel; in einem Fall vor kurzer Silbe. Die Beispiele sind: *ādhy asthāt sānu* IX, 86, 8, *parāyācard*¹⁾ *rāṣṭrām* X, 124, 4, *ānu āha māsaḥ* X, 89, 13; dazu in zwei Fällen mit vernachlässigter Cäsur *prātyardhim devāsya devasya mahnā* X, 1, 5, *ānu āpo ajihata jāyamanam*²⁾ X, 89, 13.

vermöge der Silbe unmittelbar nach dem Präfix seine Herrschaft übt, sondern auch durch Forderungen, die es im weiteren Verlauf stellt, auf die Behandlung des Präfixes zurückwirken kann. **abhi arṣata*, **āti akramit*, **anuartitā* ergab in der vierten Silbe zwar kein unüberwindliches Bedenken, aber doch ein Bedenken. Es ist lehrreich, etwa die an den verschiedenen Stellen von X, 89, 13 (vgl. VIII, 7, 24) hinter *ānu* entstehenden Situationen zu prüfen.

1) *devat* sehe ich als einem Wort gleichstehend an.

2) Zweifelhaft; s. meine Note.

Nun zur Stellung vor Enklitikon, wobei zugleich der Fall einsilbiger Enklitika hinter dem Präfix zu erledigen ist. S. gibt vier Beispiele (I, 162, 7; 179, 1; II, 38, 5; III, 9, 4; mit *enam*, *asya*, *ā*, *im*), in denen allen das Präfix gekürzt ist; ich füge hinzu *ānv asmai* IX, 72, 3, *ānv asya* VIII, 1, 34, *ādhy ā* X, 27, 6, und aus Eingängen der achtsilbigen Reihe, zu der ich hier schon hinübergreife, neben Sievers Beispielen *abhy enam* I, 80, 12, *ānv enan* V, 52, 6 noch *abhy enam* X, 18, 11, *prāty ā* VII, 81, 1, *āty ā* IX, 45, 4. Dem gegenüber aber mit unverkürztem Präfix aus einer Tristubh- bz. Jagatireihe *prāti asya* X, 142, 5 und vielleicht *pāri ā* IX, 110, 1¹⁾; aus einer achtsilbigen *prāti asmai* VI, 42, 1 (schon bei S.). Gegenüber den zahlreichen Stellen mit *pāri agniḥ*, *prāti agniḥ* u. dgl. kann das hier zu beobachtende starke Vorwiegen der Konsonantisierung kaum Zufall sein. Abweichend von Sievers glaube ich, daß es in der Tat direkt auf der Enklise, der engen Akzentverbindung von Enklitikon und Präfix beruht. Mich macht daran die von S. hervor gehobene Tatsache nicht irre, daß hinter der Cäsur die Bewahrung des Vokals in der gleichen Verbindung unanstößig ist (wie in *ānu epām* IV, 27, 1 u. a.). Hier griff eben die starke metrische Neigung zur Silbenfolge | 0 0 — ein. Daß da die Kreuzung verschiedener Einflüsse dem Ergebnis schematische Einheitlichkeit geraubt hat, ist schließlich natürlich. Sievers seinerseits, wie mir scheint Hinblickend auf Gesichtspunkte der germanischen Metrik, auf die dort den starktonigen, bedeutungsschweren Worten gehörende Herrschaft, nimmt an, die Kürzung des Präfixes vor Enklitikon habe den Zweck gehabt, im Reihenabschnitt vor der Cäsur Platz für ein derartiges gewichtigeres Wort zu schaffen. Daß ein solchen Anforderungen mehr oder minder genügendes Wort in der Tat dort meist dasteht, ergab sich wohl von selbst. Aber daß in der vedischen Metrik, die „den reinen Typus eines nichtakzentuierenden Versbaues aufweist“²⁾, dynamischen Abstufungen ein solches prinzipielles Gewicht zukommt, bezweifle ich doch. Derartiges würde sich gewiß noch anderweitig vielfach fühlbar machen: auf eine von Sievers angenommene mir recht zweifelhafte solche Erscheinung im Bau der Gāyatri komme ich unten zurück. Hier verzeichne ich nur eine Anzahl ohne viel Suchen zusammengebrachter Tristubh- oder Jagatireingänge, die mir dem erwähnten Prinzip Sievers' sich schwer zu fügen scheinen: *prāti yāt syā* I, 104, 5, *prāti*

1) Doch fraglich, man kann auch *pāry ā* lesen (dann hinterher *dhanuā*), vgl. Benfey Quantitätsversuch. IV, 1, 19 (Abb. GGW. XXV).

2) Sievers, Metrische Studien I (Abb. S. G. Wiss., phil.-hist. Kl. XXI), 66.

va enā I, 171, 1, *ānu yād vām* I, 184, 4, *prāti yād asya* II, 20, 8, *abhi nī mā* II, 33, 7, *yāpāś co nī* VI, 66, 3, *abhi yē naḥ* VII, 25, 2, *ā na enā* und *abhi yād vām* VII, 71, 4, *āthy ā nī eṣu* X, 27, 6, *prā yē nū asya* X, 92, 7; *prāti asya* X, 142, 5: eine Sammlung, die sich leicht nach Belieben vermehren ließe¹⁾. Konsonantisierte der Dichter in der achtsilbigen Reihe wirklich, um dort für zwei gewichtige Worte Platz zu schaffen (vgl. unten S. 538), so hätte er in *ānu enān āha vidyūtaḥ* V, 52, 6 sein Ziel schlecht erreicht²⁾. —

Es bleibt übrig, nach der Anfangsstellung den weiteren Verlauf des Reiheneingangs zu betrachten. Normal ist dort für ein Präfix von der Gestalt *uv* kein Platz. So muß man Konsonantisierung erwarten. Ob auf die so entstehende Länge eine weitere Länge oder Kürze folgen wird, entscheidet das Metrum nicht. Dem entspricht es bestens, daß zu Sievers' beiden Beispielen *svāpṛṇābhīpyā* II, 15, 9 und *yām adhyāsthāt* V, 31, 1 sich ebenfalls mit Länge hinter dem einsilbigen Präfix stellt *tā im prāty eṣi* X, 1, 4 und *kām āpy ahe* X, 52, 3 (dazu im Kompositum *dura-tyētā* VII, 65, 3), andererseits aber mit Kürze *tām ānu vīndan* X, 71, 3, *yād adhyāstīḥat* X, 81, 4, *tūḍ anṛāvaḥ* X, 139, 4³⁾. Man sieht, daß diese Materialien von Sievers' Quantitätsregel nicht beherrscht werden. —

Sehr viel kürzer kann die achtsilbige Reihe erledigt werden.

In ihrem Ausgang bevorzugt das Metrum vor viersilbigem⁴⁾ Wort Länge, vor dreisilbigem (oder Gruppe aus zwei- und einsilbigem) verlangt es Kürze; im ersteren Fall also wird konsonantisiert, im letzteren nicht. So ergeben sich die Reihenausgänge einerseits vom Typus *ānu ananavuh*, *abhy āsykṣata* (dagegen aus-

1) S. (Altgerm. Metrik 182) führt selbst die Gayātrireihe an *yāc eīd dhi te vīso yāhā* I, 25, 1. Für eine solche mit ihren vier Hebungen gewichtloseres sprachliches Material ausfindig zu machen, würde wohl schwer sein.

2) Allerdings gehört die Zeile keiner Gayātri an, für welche S. diese Wortverteilung annimmt, sondern einer Pañkti. Aber drängt sich nicht die Zusammengehörigkeit dieses *ānu enān* mit den analogen Wendungen in den andern Versmaßen auf?

3) Stellen mit zweisilbigem Präfix haben sich in dem von Sievers durchsuchten Gebiet nicht gefunden. Auch ich kenne keine. Denkbar wäre immerhin etwa, daß zu Eingängen wie *yēnābhi kṛyāḥ* I, 160, 5, *mā māḍhi putrē* II, 29, 5, wo die erste Kürze des Präfixes durch Kontraktion beseitigt ist, sich Gegenstücke mit vokalischem Anlaut des nachfolgenden Wortes fänden. Ich habe Ermittlungen darüber für überflüssig gehalten.

4) Und zweisilbigem. Doch ein Ausgang wie *ānu ihi* findet sich hier zufälligerweise nicht.

nahmsweise unverkürzt (*dydhi ajāyata* X, 190, 1, vgl. ZDMG. XLIV, 322); andererseits *tvābhī akṣaran, pratiēṭana* (s. Sievers 207). Es liegt in den metrischen Bedingungen des Falls, daß an jenen Stellen auf das Präfix Kürze, an diesen Länge folgt: was ein der Sieversschen Quantitätsregel entsprechendes Resultat gibt. Eine besondere Stellung nehmen nur die ersten und dritten Pādas des modernen Anuṣṭubhtypus¹⁾ ein. Deren metrische Eigenart führte in einer Reihe von Fällen zu Konsonantisierung vor dreisilbigem Schlußwort: *prāty adṛśran* I, 191, 5, *ānv avindan* V, 40, 9, *prāty agrbhnan* IX, 113, 3, *pāry avahan* X, 85, 38. Diese Konsonantisierung stimmt so gut wie der Vokal des vorher erwähnten Typus *tvābhī akṣaran* zu Sievers Regel, aber man übersehe nicht, wie deutlich vor allem die metrische Figur, das geschichtliche Anderswerden der Anuṣṭubh, sich in diesen Verhältnissen spiegelt²⁾.

Vor der Schluß- und hinter der Eingangsstellung ist Konsonantisierung zu erwarten, da das Metrum ∪∪ nicht gern zuläßt³⁾. Die beiden Beispiele, die mir zur Hand sind, entsprechen dem: *yām adhyāsthāḥ* I, 49, 2, *īndrasyābhy ēti* IX, 101, 16⁴⁾.

Im Eingang der achtsilbigen Reihe läßt ähnlich wie in dem der längeren (oben S. 532 f.) das Metrum verhältnismäßig freien Spielraum. Hier finden wir einsilbiges Präfix vor Kürze wie vor Länge. Einerseits *abhy āmṣi* X, 86, 8, *āty atīṣṭhat* X, 90, 1, *pāry acāmī* X, 119, 5, *abhy āsākṣi* X, 159, 1, *abhy āvasthāḥ* V, 19, 1 (zweisilbiges Präfix hätte den Eingang ∪∪∪ ergeben). Andererseits *prāty āyam* I, 11, 6, *prāty oṣa* X, 118, 8, *pāry anyā* V, 73, 3, *ānv indram* VIII, 7, 24; hierher stelle ich, obwohl unbetont, auch den Vokativ: *prāty agne* X, 87, 24, 25. Dem gegenüber erscheint zweisilbiges Präfix aus dem schon erwähnten Grunde nur vor Länge: *pāri asa* VII, 32, 10, *abhi arca* VIII, 40, 4, *abhi arṣa* IX, 1, 4; 4, 7, 8; 20, 4; 51, 5; 63, 12, 29; 67, 3, *abhi arṣati* IX, 66, 22, *abhi arṣanti* IX, 62, 3, 63, 6, *abhi arṇoti* VIII, 79, 2, *abhi arkāḥ* V, 5, 4, *pāri agnim* X, 155, 5, *parietā* I, 27, 8, *abhiāram* VIII, 72, 11, *prātiardhiḥ* X, 26, 5.

1) Siehe meine Prolegomena 27 ff., NGGW. 1909, 222 und die dort A. 1 verzeichnete Literatur.

2) Moderne Anuṣṭubhform haben auch zwei Stellen — oder lieber eine Stelle — mit Präfix in der drittletzten: *adhyēti* IX, 67, 31 = 32. Die Verse sind so gebaut, daß hier in der drittletzten kein Unterschied vom Normaltypus erscheint. — Moderne Anuṣṭubh mit Präfix in der viertletzten, an dieser Stelle vom alten Typus nicht abweichend: *ānv ajāyanta* X, 72, 3, 5.

3) Die Gestalt etwa ∪ — ∪∪∪ — ∪∪ findet sich zwar oft genug. Aber dann wird mit Präfix an den Stellen 4, 5 die Verbindung bis zum Reihenschluß laufen.

4) Daß kein Gegenbeispiel vorliegt, kann ich nicht bestimmt behaupten.

Die Verbindungen von Präfix mit Enklitikon (abgesehen vom Verbum finitum und dem Vokativ) wurden für den Eingang der achtsilbigen Reihe schon oben (S. 535) neben den entsprechenden Materialien der längeren Reihe verzeichnet. Durch sie werden wir aber auf eine wichtige Theorie von Sievers (207; Altgerman. Metrik 176 ff.) geführt. Die Gāyatrīreihe hält er nach ihrer sprachlichen Gliederung in der Regel für zweigeteilt, mit 2 + 2 oder 1 + 3 oder 3 + 1 Hebungen: *agnīm īc | puróhitam, hótāram | ratna-dhātāmam, prā deva varuṇa | vratām*. In der Anuṣṭubh dagegen seien auch dreiteilige oder ungliederte Reihen gewöhnlich, z. B. I, 10, 2:

*yāt sānoḥ sānum āruhaḥ || bhūri āspaṣṭa kārtaum
tād indro ārtham cetati || yūthēna vṛṣṇir ejati.*

Das Streben, für die durch die Sinnesgliederung der Gāyatrī erfordernten sinnvollen, starkbetonten Worte Platz zu schaffen, müßte hier wie in der längeren Reihe (oben S. 535) zur Konsonantisierung des Präfixauslauts vor dem Enklitikon — beide des markanten Bedeutungsinhalts entbehrend — führen, während in der Anuṣṭubh diese Rücksicht fortfallen würde. Wir prüfen auf diese von S. (207) formulierte Fragestellung, den etwaigen Unterschied der beiden Metra betreffend, die oben (S. 535) beigebrachten Materialien. Leider ergeben auch diese kein sehr bestimmtes Resultat, aber soviel ist doch klar, daß sie zur Annahme eines solchen Unterschiedes in keinem Fall drängen. Rechnen wir die Verbalformen den Enklitiken nicht zu, ergibt sich für die Anuṣṭubh eine Ausnahme von der Verkürzung (VI, 42, 1)¹⁾. Für Gāyatrī liegt keine Ausnahme, doch eben auch nur ein Fall der Verkürzung vor (IX, 45, 4). Wenn wir aber anderseits, wie Sievers tut, die unbetonten Verbalformen als Enklitika mitzählen, so erhalten wir für die Gāyatrī alsbald eine Fülle von Ausnahmen: die Stellen mit *abhi arṣa, abhi arṣati, abhi arṣanti, abhi arṣoti* oben S. 537.

Gewinnen wir also von dieser Seite kein Vertrauen zu jener Unterscheidung zwischen beiden Versmaßen, so möchte ich hinzufügen, daß ich auch sonst hier unüberzeugt bleibe. Worauf sollte es wohl beruhen, daß die Sinnesgliederung im Innern von Paaren achtsilbiger im Übrigen identisch gebauter²⁾ Reihen verschieden

1) Den Beispielen für die Verkürzung werden wir auch die in Pañktiversonen vorkommenden I, 80, 12; V, 52, 6 zurechnen dürfen. Das einmal ist die Pāñkti eine Anuṣṭubh, an die ein fünfter Pada als Refrain getreten ist. Das andermal steht sie inmitten von Anuṣṭubhs und als deren offenklares Äquivalent. Auch X, 18, 11 kann ohne Bedenken auf die Seite der Anuṣṭubh gestellt werden.

2) Ich sehe hier natürlich vom jüngeren Anuṣṭubhtypus (oben S. 537) ab.

ist, je nachdem auf die Pause hinter ihnen noch eine solche Reihe folgt (Gāyatrī) oder zwei (Anuṣṭubh)? Und in der Tat glaube ich, daß sich Gāyatrizeilen genug auf Schritt und Tritt finden mit deutlicher Dreiteilung oder mit einem Bau, welcher dem der von S. (Altgerm. Metrik 176) angeführten Anuṣṭubhreihen gleichartig genug ist¹⁾. Die Reihe *vāruṇo mītrō aryamā* I, 26, 4 gehört einer Gāyatrī an; *vāruṇa mītra āryaman* steht VIII, 67, 4 in einer Gāyatrī, V, 67, 1 in einer Anuṣṭubh. In Gāyatrīversen liest man *virupāt gōmatī mahī* I, 8, 8, *urūr ṛgvāsya bṛhatāh* I, 25, 9, *samidāhaḥ śukrā āhutaḥ* VI, 16, 34, *gavyā sōmāso aśvayā* IX, 64, 4. S. will die Anuṣṭubhzeile *yāthēna vṛṣṇīr ejati* I, 10, 2 nicht hinter *yāthēna* in zwei Teile zerlegen. Haben dann Gāyatrizeilen wie *pavitre sōmo akṣauh* IX, 18, 1, *vāyīm sōmā asṛkṣata* IX, 46, 2, *ṛdā ca dhṛṣṇāś cayate* IX, 47, 2 höheren Anspruch auf Zweiteilung? Und so drängen sich weitere Bedenken in Menge auf. Daß, was ich hier herausgegriffen habe, nicht vereinzelte Raritäten sind, davon werden sich, glaube ich, Leser einiger Gāyatrīlieder leicht überzeugen.

Auf den Überblick über die Materialien folgt die Frage, wie weit in diesen Erscheinungen sprachliche, wieweit metrische Gesetzmäßigkeit vorliegt.

Sievers Quantitätsregel steht unzweifelhaft mit dem größten Teil der Materialien im Einklang. Aber Schritt für Schritt haben wir gesehen, wie in den allermeisten Fällen die dieser Regel entsprechende lautliche Behandlung sich ohne weiteres aus der Metrik ableiten läßt: aus der für viele Gebiete der Versreihen erhobenen Forderung des Wechsels von Längen und Kürzen, aus der für andre Gebiete geltenden Abneigung wenigstens gegen die Folge mehrerer Kürzen, aus der Bevorzugung der Prosodie *○○—* hinter der Cäsur der längeren Reihe. Nur wenn wir das Verhalten der Liedverfasser an den Stellen beobachten, wo die Metrik anderweitige Behandlung als die aus jener Regel sich ergebende verlangt oder möglich macht, können wir entscheiden, ob die Regel eben nur die unvermeidliche Konsequenz metrischer Verhältnisse ausdrückt oder ob ihre Wurzeln in die Sprache selbst hineinreichen.

Da fand sich nun, daß in der ersten Silbe des Triṣṭubh-Jagati-Eingangs vor viersilbigem Wort, dann überhaupt im weiteren Verlauf dieses Eingangs, ebenso im Innern des Vorderteils der achtsilbigen Reihe, schließlich im Innern der zweiten Hälfte der län-

1) Ich bemerke hier, daß Versuche, von den Textabteilungen in den Gānas des Sāmaveda aus Licht auf diese Frage fallen zu lassen, vergeblich scheinen.

geren Reihe das Metrum für Folge zweier Kürzen keinen (oder keinen leicht zugestandenen) Platz hat. An allen diesen Stellen sahen wir, daß die Quantitätsregel versagt, das Präfix einsilbig vor Länge so gut wie vor Kürze erscheint. Ich erinnere an *prāty agrabhīṣṇu* (S. 533), an die Gruppen von Fällen wie *yām adhyāsthāt* (S. 536), wie *yām adhyāsthāh* (in der achtsilbigen Reihe, S. 537), an *|priyām āpy eti pāthah* (S. 532).

Wollte man hier doch Verletzungen einer an sich giltigen Regel erkennen, zu denen das Metrum verführt hat, so werden die Fälle, an die wir jetzt erinnern, bedenklich machen.

Am Anfang der kürzeren wie der längeren Reihe eröffnet hinter einsilbigem Präfix die Metrik beide Möglichkeiten folgender Kürze oder Länge; hinter zweisilbigem (ॐ) verlangt sie Länge. Hier fügen sich nun im letzteren Fall die Belege natürlich, mit unerheblichen Ausnahmen, der Quantitätsregel. Aber sobald wir zum erstern übergehen und damit das Gebiet betreten, wo die Metrik keine Entscheidung trifft, verschwindet alsbald jene Regel spurlos: neben einander finden wir in der längeren Reihe mit dreisilbigem Wort die Typen *abhy āṛṣata* | und *prāty adhattam* | (S. 533), mit zweisilbigem Wort überwiegend mit folgender Länge, also der Quantitätsregel zuwiderlaufend, *ādhy asthāt* u. ähnl. (S. 534), in der kürzeren Reihe *prāty āyam* etc. und *abhy āntsi* etc. (S. 537).

Endlich sei daran erinnert, daß hinter der T-Cäsur, wo das Metrum neben dem bevorzugten | ॐ — seltener auch | ॐ ॐ zuläßt, dem entsprechend neben dem häufigeren Typus *|abhi arcanti* sich doch auch, entgegen der Quantitätsregel, Fälle wie *|abhiāmanta* finden (S. 532).

Nach all dem trage ich kein Bedenken zu schließen, daß die Quantitätsregel eben nur ein Produkt der metrischen Notwendigkeiten ist. Wie die Sprache selbst sich in bezug auf die Konsonantisierungen verhalten hat, bleibt eine offene Frage.

Hier scheint mir nun alles darauf zu deuten, daß wir es mit Erscheinungen zu tun haben, die unter den in meinen Prolegomena 472 ff. besprochenen Gesichtspunkt der „engeren und loseren Wortverbindung“¹⁾ fallen. In *pāri śicyate* (sehr fest, denn danach *pāritā śīcatā* (IX, 107, 1) ist der Zusammenschluß der beiden Worte enger als in *pāri śāptih*; in *niṣ tatukṣuh* enger als in *atibhis tīreta*; in *prā nānumah*, *prā nah* enger als in *prā nānām* oder *prā nāvyaśā*; in *divāḥ pāri* (beide Worte zusammengehörig) enger als in *divāh*

¹⁾ Vgl. noch Bartholomae KZ. XXIX, 511; Wackernagel Al. Gramm. I, 307.

pāri IX, 8, 8 (beide Worte zufällig zusammentreffend). Natürlich ist die Abgrenzung solcher neben einander liegender Möglichkeiten in der Regel nicht vollkommen scharf. Aber soviel scheint mir klar, daß gerade das Präfix (bz. die Präposition) besonders starken Zusammenhang mit dem ihm folgenden, enger oder loser zu ihm gehörigen Wort, speziell mit dem folgenden Verb, auch in der Lautgestalt des Sandhi zu zeigen die Tendenz haben muß, und daß andererseits Ähnliches inbezug auf das Enklitikon in seinem Verhältnis zu dem ihm vorangehenden Wort anzunehmen ist.

Damit halte man nun die Tatsache zusammen, daß die Konsonantisierung des *-i*, *-u* in der ältesten Sprache fast ausschließlich eben in Präfixen erscheint, Verbindungen dagegen wie *sāste ayām* VII, 55, 5, *māyā asih* X, 128, 3 spät und im Rv. noch ganz selten¹⁾ eintreten. Man beachte weiter die besondere Konstanz, mit welcher die Konsonantisierung des Schlußvokals da, wo man sich überhaupt an sie gewöhnt hatte²⁾, nämlich in Präfixen, eben bei folgendem Enklitikon, also im Fall engsten Wortzusammenschlusses eintritt. In der Behandlung der einzelnen Fälle, wo vor einer Länge das Metrum einsilbiges wie zweisilbiges Präfix gestattet, ist natürlich bei dem Sichkreuzen mannigfachster Rücksichten oder Zufälligkeiten durchgehende Konsequenz oder Nachweisbarkeit der jedesmal obwaltenden Motive nicht zu erwarten. Immerhin möchte ich es kaum für Zufall halten, daß den Eingängen *prāti agnih* III, 5, 1; IV, 13, 1; IV, 14, 1 (Sievers 206), *pāri agnih* IV, 6, 4, *pāri agnim* X, 155, 5 (*agnim* nicht von *pāri* abhängig) gegenübersteht *prāty agne* X, 87, 24. 25 mit unbetontem Vokativ, *pāry anyā* V, 73, 3 (*anyā* von *p.* abhängig).

Noch muß von einem Faktor gesprochen werden, der in der Alternative zwischen *-i -u* und *-y -v* eine wichtige Rolle gespielt hat: der chronologische. Die Konsonantisierung nimmt in den jüngeren Teilen des Rgveda, dann vollends im Atharvaveda an Häufigkeit stark zu. Für den Rgveda zeigt das anschaulich die Tabelle Arnolds, Vedic Metre 76³⁾. Es ist in der Tat frappe-

1) S. die Materialien bei Arnold, Ved. Metre 76.

2) Für *enam* habe ich festgestellt, daß es in den drei Fällen, wo es auf ein keinem Präfix angehöriges *-i -u* folgt (*-ti enam* II, 12, 5; *asjānti enam* IX, 109, 20; *hantu enam* X, 87, 5), keine Konsonantisierung hervorruft. Freilich wird dabei von Bedeutung sein, daß dem *-i -u* jedesmal Länge vorausgeht, also der Vokal für das Metrum bequem ist. Für den engen Anschluß von *enam* an das vorangehende Wort ist bezeichnend *indra enam* I, 163, 2; *śakrā enam* VIII, 1, 19.

3) Seiner Abgrenzung der von ihm mit * bezeichneten jüngeren Partien kann man im Ganzen wohl zustimmen. Im Einzelnen bleibt natürlich Raum für Mei-

rend, wie sich die Konsonantisierungen in den von A. mit einem * bezeichneten Partien vermehren; außer dem 10. Buch treten dabei sehr deutlich auch die sonst dem Rgvedaleser als jünger wohlbekannten Stellen wie I, 162—164, 179, 191; IV, 58; VII, 103, 104; IX, 67, 31—32, 113 hervor. Gewiß spielt das Häufigerwerden der unmittelbaren Verbindung von Präfix und Verb, gegenüber der seltener werdenden Tmesis¹⁾, bei dieser Zunahme mit, aber ebenso gewiß reicht zahlenmäßig jenes entfernt nicht aus die Zunahme zu erklären.

Läge nun den Konsonantisierungen einfach die Quantitätsregel als ein rein sprachliches Gesetz zu Grunde, so wäre die erwähnte Verschiebung der Häufigkeit offenbar schwer zu verstehen. Das Zahlenverhältnis zwischen den auf die Präfixe folgenden Längen und Kürzen blieb doch wohl zu allen Zeiten annähernd dasselbe. Wohl aber konnte sich die Enge der Verknüpfung der im Satz zusammentreffenden Worte, je nach den Verschiedenheiten des zwischen ihnen obwaltenden Verhältnisses, für das Sprachgefühl ändern, und diese Änderung konnte nicht allein in der Sprache selbst sich vollziehen, sondern auch in Gewohnheiten und Moden der Verskünstler, in der Geneigtheit der Poeten der metrischen Bequemlichkeit zuliebe oder auch ganz allgemein gewisse sprachliche Möglichkeiten zu steigern, vielleicht sie bis ins Unmögliche zu erweitern. Bekannte Tatsachen der vergleichenden Grammatik lassen kaum zweifelhaft, daß die Dublette *prāti-prāty* grundsprachliches Erbteil ist. Beobachten wir die Zunahme des *prāty* etc. im Rgveda und nach der rgvedischen Periode, so werden wir wahrscheinlich finden, daß schon im ältesten uns bekannten indischen Zustand ein Vordringen des Konsonanten gegenüber der noch älteren Zeit vorliegt. Im Rgveda, scheint es, hängen am vorangehenden Präfix am engsten Enklitika wie *enam im*, dann das Verbum finitum; das Material reicht nicht hin, den Vokativen in dieser Rangordnung ihre Stelle anzuweisen. Auch die Verbindung von Prä-

nungsverschiedenheiten; ich würde die Grenzen dieser Abschnitte eher etwas weiter ziehen. Daß A. die augmentierten Verbformen vom übrigen Verb gesondert hat, scheint mir prinzipiell nicht berechtigt. Freilich erscheinen aus erklärlichen Gründen unter den Fällen der Konsonantisierung jene Formen in starker Überzahl. Aber an sich ist *adhy ānūsi* doch lautlich nichts anderes als *adhy ānūsi*. Auch wäre es m. E. erwünscht gewesen, andre aus zwei Kürzen bestehende Worte wie *yādi* von den Präfixen zu trennen. — Für den Atharvaveda gibt die Tabelle JAOS. XI Proceedings XXIX, leider nur ein sehr summarisches Bild der betreffenden Verhältnisse. In mancher Hinsicht hilft Whitney's Wortindex weiter.

1) Ich verweise auf meine Zählungen ZDMG. LXI, 808.

position und Nomen ist eng. Den Dichtern schreibt im Ganzen die Metrik vor, ob sie vom Recht der Konsonantisierung Gebrauch machen sollen. Aber sie werden immer geneigter die Sache so zu wenden, daß die metrische Notwendigkeit und die Geneigtheit zur Konsonantisierung im Einklang stehen. Das Verb verwächst immer fester mit dem Präfix; so steigt die Gelegenheit dieser Neigung nachzugeben. Und man fängt nun auch an zu sagen *sāstv ayām*, *vāsty āntigrhāt*. Oder wenigstens — für viele solcher Fälle wird die Einschränkung am Platz sein — die Dichter fangen damit an, und bald tun dazu auch die Grammatiker ihr Teil. Denn daß die Bewegung auf die Konsonantisierung des *-i -u* in der lebendigen Sprache doch zu allen Zeiten nur ein begrenztes Gebiet beherrscht haben kann, läßt der spätere Zustand annehmen, wie er im Pāli und den Asokainschriften vorliegt.

Nachtrag zu S. 224.

Betreffs Kath. XI, 10 hat schon Caland GGA. 1900, 704 das Richtige gesehen.

Nachrichten
von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,
Philologisch-historische Klasse. 1915. Beiheft.

Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16,

aus einer Sinai-Handschrift

herausgegeben

von

Leonhard Lütke mann und Alfred Rahlfs.

Mit einer Lichtdrucktafel.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1915.

Vorgelegt von J. Wackernagel
in der Sitzung vom 12. Juni 1915.

Dies Beiheft erscheint gleichzeitig separat als 6. Heft der
„Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellschaft
der Wissenschaften“.

Vorbemerkungen.

Während seines Aufenthaltes auf dem Sinai im Frühjahr und Sommer 1914¹⁾ hat Herr Prof. Carl Schmidt (Berlin) für das Septuaginta-Unternehmen photographische Aufnahmen von mehreren griechischen Handschriften des Katharinenklosters gemacht, die er im September 1914 trotz mancher Schwierigkeiten glücklich nach Deutschland heimbringen konnte. In einer dieser Hss. fand sich eine Menge bisher größtenteils unbekannter hexaplarischer Randnoten zu Is. 1₂—16₄, die unsere Kenntnis der Hexapla in höchst erwünschter Weise bereichern und daher hier sogleich veröffentlicht werden.

Die Handschrift ist von V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum* (Oxonii 1886), S. 2 unter Nr. 5 beschrieben. Nach seinem Urteil gehört sie dem X. Jahrhundert an, und der Charakter der Schrift, einer im Texte etwas nach rechts geneigten, in den Randnoten durchaus aufrecht stehenden schönen Minuskel (s. die Tafel), bestätigt dies Urteil. Es ist eine Pergamenths. von 176²⁾ Blättern zu 21 × 16 cm. Sie enthielt ursprünglich alle sechzehn Propheten, doch fehlen jetzt am Anfang das ganze Buch Osee und Amos bis 6₁₃, in der Mitte Isaias 19₁₄—Jeremias 6; und am Schluß Ezechiel von 27₃ an und das ganze Buch Daniel. Zu Isaias bemerkte schon Gardthausen: „cum scholiis marginalibus minutissime et diligentissime scriptis“, ohne jedoch über den Inhalt der „Scholien“, die sich erst in der Photographie als hexaplarische Randnoten entpuppten, etwas zu sagen. Diese Randnoten reichen in der Hs. von Bl. 45b, an dessen Spitze Isaias beginnt, bis Bl. 62a, das mit den ersten Worten von Is. 16₄ schließt. Die erste Note gehört

1) Vgl. den Bericht Schmidts in den Sitzungsberichten der K. preuß. Akademie d. Wiss. 1915, S. 122—125.

2) So, nicht 130, wie Gardthausen in seiner überhaupt recht ungenauen Beschreibung der Hs. angibt.

zu Is. 12, die letzte zu 164. Die folgenden Seiten Bl. 62b–64b enthalten bloß noch den Text von Is. 164–1914; die Ränder sind hier vollständig leer. Dieser Umstand läßt uns den Verlust der Fortsetzung leichter verschmerzen. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Randnoten später wiedereingesetzt haben. Alles, was an diesen wertvollen Randnoten vorhanden war, wird uns erhalten sein.

Die Hs. wird vom Septuaginta-Unternehmen mit der Sigel 710 bezeichnet, s. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft = Mitteilungen des Sept.-Untern. Bd. 2) S. 285.

Die beigegebene Lichtdrucktafel, welche auf Grund der von Herrn Prof. Schmidt aufgenommenen Schwarz-Weiß-Photographie angefertigt ist, stellt diejenige Seite der Handschrift dar, welche die größte Zahl von Randnoten enthält. Die Noten füllen hier nicht nur den ganzen seitlichen Rand, sondern setzen sich sogar noch am unteren Rande fort. Die erste Note des seitlichen Randes ist Is. 318 A' *επεταρσενω βρογχο* (s. unten S. 43 Z. 5), die letzte 314 A' Σ' *ἐκτετς*. Daran schließt sich dann am unteren Rande links 314 A' *κολαμμα* etc. an, und die letzte Note der ganzen Seite ist unten rechts 318 Σ' *αὶ θόρα*.

Unsere Ausgabe soll die Randnoten vollständig und genau wiedergeben, aber kein einfacher Textabdruck, sondern eine kritische Ausgabe sein. Daher haben wir die Randnoten mit dem hebräischen Texte und dem bisher schon bekannten hexaplarischen Material verglichen und alles zu ihrer Beurteilung Nötige hinzugefügt. Im einzelnen ist über die Anlage unserer Ausgabe folgendes zu bemerken.

Vorangestellt ist stets der hebräische (masoretische) Text. In der Regel werden bloß diejenigen hebräischen Worte oder Wortbestandteile angeführt, welche in den Randnoten übersetzt sind. Eine Ausnahme wird nur bei solchen Worten und besonders Wortbestandteilen gemacht, die wie das *consecutivum* für die richtige Auffassung des hebräischen Textes unentbehrlich sind, oder die wie die Pronomina suffixa sich nicht gut abtrennen lassen; diese werden mit angeführt, aber eingeklammert.

Auf den hebräischen Text folgt der entsprechende griechische Text der Septuaginta. Dieser wird stets in der Fassung angeführt, die er in 710 selbst hat. Zu welchen LXX-Worten die Randnoten gehören, zeigt die Hs. selbst in der Regel durch korrespondierende Indices im Texte und am Rande an. Doch leidet dies System der Indices an mehreren Mängeln, welche den Herausgeber zwingen, alles genau nachzuprüfen und die den Randnoten

entsprechenden LXX-Worte in vielen Fällen selbständig festzustellen. Denn 1) steht der Index stets nur bei einem oder höchstens zwei¹⁾ Wörtern des Textes, auch wenn die Randnote lang ist und zu einer größeren Zahl von Textworten gehört; man kann also aus der Hs. selbst nicht ersehen, bis wie weit der Index gilt. 2) Der Index steht, wo die Randnote zu mehreren Textworten gehört, regellos bald bei dem ersten, bald bei einem der folgenden Wörter; man kann also aus seiner Stellung nicht einmal ersehen, wo sein Geltungsbereich beginnt. 3) Der Index steht gar nicht selten bei einem Worte, zu dem er überhaupt nicht gehört. 4) Hier und da fehlt der Index ganz, entweder bloß im Texte oder auch am Rande. Wir haben in allen diesen Fällen das Richtige hergestellt, aber es für unsere Pflicht erachtet, den Leser auch über den Befund in der Hs. selbst stets genau zu unterrichten. Daher haben wir jedesmal das oder die LXX-Worte, bei welchen 710 den Index hat, gesperrt und, wo 710 den Index bei einem falschen Worte oder gar nicht hat, den Tatbestand in der Anmerkung angegeben.

Hinter dem LXX-Texte kommen, vom Vorhergehenden durch eine eckige Klammer geschieden, die hexaplarischen Randnoten selbst. Sie sind genau nach der Hs. herausgegeben, doch sind alle sicher aufzulösenden Abkürzungen ohne weiteres aufgelöst und gewisse Fehler und Mängel der Hs. verbessert. Hierüber ist folgendes zu bemerken: 1) Die Spiritus, Akzente und das Iota adscriptum sind in 710 wie in manchen anderen Hss. jener Zeit sehr unregelmäßig gesetzt, z. B. ist in der Randnote zu Is. 7¹⁸ geschrieben τῇ μοῇ τῆς πέρας. Unter Umständen lassen sich auch die feinen Akzente der Randnoten auf der öfters unscharfen Photographie nicht deutlich erkennen. Daher haben wir diese Zeichen einfach nach den grammatischen Regeln gesetzt und die Akzentuation der Hs. nur in wenigen Fällen, wo sie ein gewisses Interesse zu haben schien, angemerkt. 2) 710 hat manche orthographische Fehler wie 1: ἐκκλησιν statt ἐκκλησιον, ε ερωτωθησαν st. ερωτ., (α συσσελισμω st. συσσελ.) ε λημμα st. λειμμα und auch einige andere Fehler, die als bloße Lese- oder Schreibfehler zu betrachten sind, wie 1: αοτηστηριον st. αλυστηριον. Diese haben wir verbessert, jedoch in den Anmerkungen stets angegeben, was 710 selbst bietet;

1) Dieser Fall ist ziemlich selten; die ersten Beispiele finden sich in 1:13 (τὸν φέρει) und 14 (οὐκ ἐστὶ ἀνθρώπου). Der Index steht an solchen Stellen entweder zwischen den beiden Wörtern, oder, wenn er breiter ist, über dem Schlusse des ersten und dem Anfange des zweiten Wortes.

dabei haben wir aber die Spiritus und Akzente, da sie nicht überall deutlich zu erkennen sind, überall fortgelassen.

In anderen Punkten dagegen haben wir uns in unserer Ausgabe an die Hs. angeschlossen. Dies gilt 1) für das in der Hs. regellos bald gesetzte, bald fortgelassene ν ἐπελκροστικόν, 2) für alle Fehler, die nicht als bloße Lese- oder Schreibfehler, sondern mehr als Fehler der Überlieferung zu bezeichnen sind, wobei allerdings die Grenze naturgemäß etwas fließend ist¹⁾. Zu diesen Fehlern rechnen wir besonders auch die Fehler in den Autorennamen. Die Randnoten nennen Λ' = Aquila, Σ' = Symmachus, Θ' = Theodotion²⁾ und einigemal (3_{10.12} zweimal. 11. 5₁₂. 6₁₂. 8₁₂. 11₂) auch ϵ' , d. h. die Quinta, die fünfte griechische Kolumne der Hexapla. Hier ist nun ϵ' an einigen Stellen (3₁₂ [1^o]. 8₁₂) wohl sicher Fehler für ζ' , an anderen (3₂₁. 6₁₂) vermutlich für Θ' , und auch die übrigen Stellen, wo ϵ' genannt wird, sind nicht ohne Bedenken, zumal ϵ' bislang in den großen Propheten außer einem zweifelhaften Falle bei Ezechiel noch gar nicht vorkommt, s. Field I, S. XLIV. Auch sonst finden sich in 710 falsche Autorennamen, und an anderen Stellen fehlen die Autorennamen ganz; man kann jedoch den Autor häufig, besonders wenn es Λ' ist, aus dem Charakter der Übersetzung mit Sicherheit erschließen. Trotzdem haben wir im Texte alle Autorennamen einfach nach der Hs. gegeben und uns damit begnügt, unsere Bedenken und Verbesserungen in den Anmerkungen darzulegen.

Alles bei Field Fehlende ist durch Unterstreichen gekennzeichnet. Man sieht daraus sofort, wie groß der sich aus 710 er-

1) Für zwei besondere Kategorien dieser Fehler, die Angleichung der Randnoten an den LXX-Text und die Hinzufügung des Artikels bei Λ' , sind die Fälle unten S. 26 Anm. 51 und im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt. Sie sind im Texte nur in den seltenen Fällen korrigiert, wo der Text durch sie geradezu sinnlos wurde (8₇ τῶντος, 14 σῆας).

2) Wo zu denselben Worten des LXX-Textes mehrere jüngere Übersetzungen notiert werden, folgen sie einander regelmäßig in der aus der Hexapla beibehaltenen Reihenfolge Λ' , Σ' , Θ' . Ausnahmen finden sich nur 1) wo Θ' mit Λ' zusammengefaßt wird und infolgedessen dem Σ' vorausgeht, z. B. 1₂₁. 2₂ (aber hier ist Θ' falsch). 3. 3₂₂, 3) in drei besonderen Fällen, von denen zwei (7₁₂. 9₁₄) eine Erklärung zulassen, während der dritte (8₁₄) unerklärlich ist, z. die Anmerkungen zu diesen Stellen. Die Beobachtung der Reihenfolge ist zuweilen für die Herstellung des Ursprünglichen von Wichtigkeit, s. besonders die Anmerkungen zu 1₁₂ καθ' ἑαυτὴν. 5₁₂ ἐν ἑαυτῇ. 6₁₂ βλάνας. 8₁₁ χυρὸς. 9₁₆ σφραγίσαι. 14₃₀ πρὸς τὸν. Dasselbe Anordnungsprinzip herrscht in Syrohex. und im großen ganzen auch in Q, doch hat Q viele willkürliche Abweichungen, z. B. 1₂ Θ' Σ' ἐξ ἑαυτῆς, 2 Σ' Θ' τὸν ἐν ἑαυτῇ Λ' σπαταῖν, 22 Θ' ἐκλεῖποντες Σ' ἀπαθεῖς.

gebende Gewinn ist ¹⁾. Manches, was die Randnoten von 710 bieten, war uns allerdings schon aus der bisher zur Verfügung stehenden Überlieferung bekannt, ja öfters bot diese bereits Stücke, die wir in 710 vergeblich suchen. Aber in vielen Fällen überwiegt die Fülle des Neuen alles bisher schon Bekannte, sodaß wir die Entdeckung gerade dieser Quelle als einen besonderen Glücksfall preisen müssen.

Und das umsomehr, als auch die Güte der neuen Quelle im großen und ganzen über allen Zweifel erhaben ist. Die häufige Übereinstimmung mit der bisherigen Überlieferung legt dafür ein hereditäres Zeugnis ab, wobei noch als besonders merkwürdig zu erwähnen ist, daß 710 mit Q, unserer bisher neben Syrohex. besten Quelle, sogar in zwei offenbar sehr alten Fehlern zusammentrifft: 5₂₀ αὐτῶν statt αὐτῶ, 16₂ τῶν statt τῶ (vor ἀρνῶν, was bei der falschen Lesart τῶν als Genetiv von ἀρνῶς statt als Eigennamen gefaßt ist). Aber auch da, wo die übrige Überlieferung versagt, drängt sich, besonders bei den neuen Stücken aus A', dem eigenartigsten Übersetzer, die Echtheit jedem mit seiner Art auch nur einigermaßen Vertrauten so unmittelbar auf, daß er keinen Augenblick darüber im Zweifel sein kann. Beispielshalber sei nur auf ἀνὸ ἀρχῆθεν = אֶתְנִיחַ 9₁₁ und εὐδοκῶ ἀρχῆθεν = בֵּן קֶדֶם 11₁₄ hingewiesen; mehr findet man in den Anmerkungen, die zu den charakteristischeren Übersetzungen Parallelstellen anführen.

Der hohe Wert der neuen Quelle zeigt sich auch darin, daß sie öfters, wo die bisherige Überlieferung zwiespältig war, den Ausschlag gibt und manchmal auch gegen die bisherige Überlieferung recht hat. Z. B. weist 710 gleich in 1₂, wie die Anmerkung zur Stelle zeigt, δέσποιναν = יְרֵחַ gegen Theodoret zweifellos richtig dem A' zu.

1) Um den Gewinn ja nicht zu übertreiben, haben wir auch dasjenige, was bei Field nur in richtiger Retroversion aus dem Lateinischen oder Syrischen erscheint, von der Unterstreichung ausgeschlossen, z. B. 16 *excliv*, was schon Montfaucon richtig aus dem Lateinischen retrovertiert hatte. Dagegen ist dasjenige, was Field nicht zu retrovertieren gewagt hat, z. B. 1₂₀ *vinum tuum mixtum est aqua*, mit unterstrichen. (Einige bei Field fehlende richtige Retroversionen hat schon die Wechelsche LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11₁], z. B. gibt schon sie die oben angeführten Worte in 1₂₂ richtig durch ὁ οἶνός σου μίχρυνέται wieder. Aber daneben weist sie infolge ihres Prinzips, alles nur in Retroversion zu geben, so viele Mißgriffe auf, daß es richtiger scheint, von ihr abzusehen.) Übrigens sei auch hier darauf hingewiesen, daß nicht schlechthin alles Unterstrichene wirklich einen Gewinn bedeutet; die Anmerkungen lehren, daß öfters Zweifelhafte oder sicher Falsches mit unterläuft.

Aber auch 710 ist natürlich nicht ohne Fehler und Mängel. Die mancherlei Fehler in den einzelnen Wörtern, die an falsche Stelle geratenen Indices und die falschen Autorennamen sind schon erwähnt. Sonst stören besonders die häufigen Zusammenfassungen mehrerer ähnlicher Übersetzungen und die Kürzungen, die gern da eintreten, wo mehrere gesondert angeführte Übersetzungen teilweise übereinstimmen.

Bei Zusammenfassungen mehrerer Übersetzungen kann man nie sicher sein, daß sie wirklich genau gleich gelautet haben; vielmehr sind sehr häufig, ja vielleicht in den meisten Fällen, gewisse Unterschiede zwischen ihnen vorhanden gewesen, die man bei der Zusammenfassung unbeachtet gelassen oder verwischt hat. Nur zwei absolut sichere Fälle seien hier angeführt. In 8₂₂ sollen A' Σ' Θ' $\epsilon\pi\iota\ \tau\upsilon\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ durch $\acute{\epsilon}\delta\delta\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\varsigma$ wiedergegeben haben, aber A' hat sicher nicht so frei übersetzt, und Q gibt für A' Θ' richtig an $\acute{\epsilon}\delta\delta\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$, s. die Anm. z. St. In 16₂ sollen A' Θ' $\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\pi\omicron\nu$ durch $\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\pi\omicron\nu$ wiedergegeben haben, aber Q, der A' und Θ' einzeln anführt, lehrt uns, daß A' kein $\alpha\iota$ und Θ' kein $\tau\omicron$ gehabt hat; hier ist also die A' Θ'-Übersetzung von 710 weder = A' noch = Θ', sondern ein Mischmasch aus beiden, vgl. die Anm. z. St. Wir wissen also bei solchen Zusammenfassungen, wenn nicht gerade der Charakter eines bestimmten Übersetzers besonders klar durchleuchtet, nie genau, wie der einzelne übersetzt hat¹⁾. Sogar wo es sich nur um ein einziges Wort handelt, das mehreren Übersetzern zugeschrieben wird, kann doch die Übereinstimmung nur eine ungefähre gewesen sein; vgl. 14, wo zwar nicht 710, aber Q $\beta\epsilon\beta\alpha\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ für die $\lambda\omicron\iota\pi\omicron\iota$ d. h. für alle drei Übersetzer angibt, und erst 710 uns lehrt, daß in Wirklichkeit A' $\beta\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma$, Θ' $\beta\alpha\rho\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\nu$ und nur Σ' $\beta\epsilon\beta\alpha\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ (oder $-\nu\omicron\varsigma$) gesetzt hat; hier hat also der Umstand, daß alle drei Übersetzer nicht wie die LXX $\pi\lambda\acute{\omicron}\rho\eta\varsigma$ „voll“, sondern $\beta\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma$ „schwer“ oder ein Derivat von $\beta\alpha\rho\acute{\omicron}\varsigma$ verwenden, dem Exzerptor genügt, um alle drei in der längsten Form $\beta\epsilon\beta\alpha\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ zusammenzufassen. Dieser Fall zeigt übrigens zugleich, daß derartige mißliche Zusammenfassungen keineswegs auf 710 beschränkt sind, sondern sich ebenso in der übrigen Überlieferung finden. Auch ist dies keine ganz neue Beobachtung; schon Montfaucon hat z. B. zu Is. 8, bemerkt: „dicendum erit Theodoretum hic trium simul interpreta-

1) In den Anmerkungen ist öfters darauf hingewiesen, daß eine mehreren Autoren zugeschriebene Übersetzung zum Charakter des einen von ihnen, besonders des A', nicht paßt, oder umgekehrt, daß sie nur dem A', nicht auch den übrigen Übersetzern anzugehören scheint.

tionem adferre, neglecta quarundam vocum discrepantiâ: quod saepissime contigisse jam passim vidimus"; vgl. ferner Reider ¹⁾ S. 331 Anm. und S. 334f. Und in gewisser Weise geht die Praxis, mehrere Übersetzer zusammenzufassen, auf Origenes selbst zurück, s. z.B. unten S. 36 Anm. 97. Wir werden nicht bei jeder Stelle, wo eine solche Zusammenfassung vorkommt, auf die Unsicherheit der Überlieferung hinweisen; nur wo noch andere Verdachtsgründe hinzukommen, werden wir sie in den Anmerkungen geltend machen. Übrigens scheinen bei diesen Zusammenfassungen besonders oft die Eigentümlichkeiten des A' unter den Tisch gefallen zu sein, und das ist auch nicht zu verwundern, da gerade bei A' so sehr vieles vorkommt, was einem griechischen Ohre sonderbar oder ungeheuerlich klingen mußte.

Weniger schlimm als die Zusammenfassungen sind die Kürzungen bei gesondert aufgeführten Übersetzungen. Gleich in 1_a wird z. B. zu der A'-Übersetzung *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία* als Σ'-Übersetzung nur *ὅγιός*, als Θ'-Übersetzung nur *ἀπλῶς* hinzugefügt. In solchen Fällen können natürlich die anderen Übersetzer das Ausgelassene ebenso übersetzt haben wie der zuerst genannte, und gerade in 1_a ist uns *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* für Σ' ausdrücklich durch Theodoret und Prokop bezeugt; aber *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ἀπλῶς* gibt keinen vernünftigen Satz, also muß Θ' hier auch sonst von A' abgewichen sein. Wie vorsichtig man bei solchen Kürzungen sein muß, lehrt uns 7₁₅ besonders deutlich: 710 führt hier zuerst vollständig an Θ' *ἐν τῷ γινῶναι αὐτὸν ἀπόσασθαι τὸ πονηρὸν κτλ.*, dann unvollständig Σ' *ἀποδοκιμάσαι τὸ κακὸν κτλ.*, und man würde an sich nicht das geringste Bedenken zu tragen brauchen, auch für Σ' jenes *ἐν τῷ γινῶναι αὐτὸν* zu ergänzen; aber Q lehrt uns, daß Σ' nicht *ἐν τῷ γινῶναι αὐτὸν*, sondern *εἰς τὸ γινῶναι αὐτὸν* übersetzt hat. Hier hat also wieder die ungefähre Übereinstimmung gegenüber dem *πρὶν ἢ γινῶναι αὐτὸν* der LXX dem Exzerptor genügt, um diese Worte bei Σ' fortzulassen. Sicher verlassen kann man sich also in allen solchen Fällen nur auf das, was wirklich dasteht.

Nimmt man alle Fehler und Ungenauigkeiten zusammen, auf die hier und in den Anmerkungen aufmerksam gemacht ist, so könnte man den Eindruck gewinnen, als sei unser günstiges Urteil über 710 von der Entdeckerfreude beeinflusst und 710 in Wirklichkeit doch nur eine recht minderwertige Quelle. Aber dieser Eindruck kann nur deshalb entstehen, weil wir die in 710 vorliegende Überlieferung einer schonungslosen Kritik unterworfen

1) Den Titel von Reiders Schrift s. unten S. 18.

haben¹⁾. Würde man an das bei Field zusammengetragene Material ebenso schonungslos die kritische Sonde legen, so würde sich zeigen, wie unendlich vieles auch bei ihm ganz unhaltbar ist. Schon Reider S. 328—330 hat durch eine Vergleichung Fields mit den in neuerer Zeit gefundenen A'-Fragmenten ganz richtig gezeigt, „that where Field is our sole authority for an Aquila rendering the whole force of internal evidence must come into play if we are minded to give to Aquila what is his and not perchance the property of another“, und er hat S. 331—335 an manchen Angaben Fields eine durchaus treffende Kritik geübt. Weitere Belege für die Unzuverlässigkeit vieler Angaben Fields werden unsere Anmerkungen zur Textausgabe bringen. Hier sei nur ein besonders krasses Beispiel hinzugefügt, welches zugleich zur Vorsicht beim Gebrauche der Konkordanz von Hatch und Redpath mahnen kann. A' übersetzt nach fester Praxis אָרַח oder אָרַח durch λόγος und das längere hebräische Wort אָרַח durch das längere griechische $\text{λόγιον}^2)$, da-

1) Ob diese Kritik schon alles Falsche getroffen hat, ist allerdings sehr zweifelhaft. Die Arbeit wurde durch das Fehlen einer brauchbaren Konkordanz zu den jüngeren griechischen Übersetzungen sehr erschwert, und es sollte nicht noch mehr Mühe auf eine Arbeit verwendet werden, die sich später, wenn wir erst einmal eine wirklich brauchbare Konkordanz besitzen, mit sehr viel weniger Mühe wird erledigen lassen.

2) A' gibt verschiedene Ableitungen derselben hebräischen Wurzel, selbst wenn sie völlig gleichbedeutend sind, möglichst auch durch verschiedene Ableitungen desselben griechischen Stammes wieder, z. B. אָרַח ἀρᾶρις (oft) und אָרַח ἀράριμα (Is. 31 7), אָרַח ἀρᾶρις und אָרַח ἀρᾶριμα (s. die Belege bei Hatch-Redpath S. 50 und Suppl. S. 109; in Reg. III 1134 ist statt des von Field aus A und Syrohex. falsch rekonstruierten ἀρᾶριμα μου vielmehr ἀρᾶρις μου = אָרַח herzustellen; in Exod. 18 10, wo für A' ἀρᾶριμα oder ἀρᾶρις = אָרַח überliefert ist [s. Brooke-M'Lean], muß die Überlieferung falsch sein, ebenso wie in Deut. 6 17. Ier. 5 25 [Auct.], wo A' אָרַח durch ἀρᾶρις wiedergegeben haben soll [Deut. 6 17 fehlt bei Brooke-M'Lean ganz, statt dessen haben sie in 6 10 richtig ἀρᾶριμα = אָרַח), אָרַח oder אָרַח σωτηρία und אָרַח σώτηριον (streng unterschieden in den von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus den Fragmenten Mercatis und Taylors angeführten Stellen außer Ps. 27 a, wo aber die Hs. für das von אָרַח abhängige אָרַח gewiß den Gen. Plur. σωτηριων hat, der nicht σωτηριον , sondern σωτηριων zu akzentuieren ist; in den von Hatch-Redpath im Hauptwerke aus Field angeführten Stellen kommen mehr Ausnahmen vor, die sich aber sämtlich aus Ungenauigkeit oder Unzuverlässigkeit der bei Field vorliegenden Überlieferung erklären), auch אָרַח δῆμιος oder δῆμιος (Ier. 52 22 אָרַח A' Σ' ἐμῆμιος ist falsch). Ebenso unterscheidet A' auch אָרַח oder אָרַח λόγος und אָרַח λόγιον (s. oben), אָרַח δίκαιος und אָרַח δικαιοσύνη (s. unten zu Is. 1 11), אָרַח ἀμα und אָרַח ἐμῆμιος (s. zu 1 31), אָרַח ταλς und אָרַח ταλς oder ταλς oder ταλς (s. zu 2 7), אָרַח καλός und אָרַח καλός oder καλός (s. zu 3 8), אָרַח καλός und

gegen דבר durch ῥῆμα¹⁾. Die Belege für λόγος sind Iob 6²³. Ps. 5². 18⁴ (außerdem die aus dem Syrischen rekonstruierte Stelle Prov. 22²¹), für λόγιον Ps. 17²¹ (in den von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmenten, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 208; auch E' hat dort λόγιον). 118⁴¹ (A' Θ'). 137² (A' E'). Is. 82⁹ (außerdem nur syrisch erhalten Ps. 118⁹⁷). Für ῥῆμα brauchen die sehr zahlreichen Belege nicht angeführt zu werden; es genügt zu erwähnen, daß auch unsere beste A'-Quelle, die von Burkitt herausgegebenen *Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila* (1897), an allen sieben Stellen, wo der hebräische Text דבר hat (Reg. III 21, zweimal. 12. IV 23¹⁶ zweimal. 17. 24), ῥῆμα bietet, und daß unsere eigenen hexaplarischen Fragmente in Is. 2¹ diese Übersetzungspraxis des A' aufs neue bestätigen. Nun gibt es aber bei Field manche Ausnahmen von der angeführten Regel. Einerseits soll A' in Ps. 118¹¹⁸ באשרת oder באשרתך, wie einige hebräi-

שׂא κακία (s. zu 39). Für die Wahl der griechischen Äquivalente scheinen besonders zwei Gesichtspunkte maßgebend gewesen zu sein: 1) das Geschlecht der hebräischen Wörter wurde im Griechischen nachgeahmt (griechisches Maskulinum und Neutrum entspricht hebräischem Maskulinum): חטאת ἀμαρτία und חטא ἀμαρτημα, חקב ἐκρίβωα und חקב ἐκρίβωσμός, ישועה oder השועה σωτηρία und ישׁע σωτήριον, צדקה δίκαιοσύνη und צדק δίκαιον, רעה κακία und רע κακόν, 2) das längere hebräische Wort wurde durch das längere griechische wiedergegeben: כ ׁως und כמו ὁμοιως oder ὁμοιος, אמר λόγος und אמרה λόγιον, צדק δίκαιον und צדקה δίκαιοσύνη, ידד ארס und ידדוֹס (hier stimmt sogar die Zahl der Buchstaben überein, und ὁμοδ endigt auf ο = י), קץ אלוס und קצץ τέλευμα oder τέλευσιον, מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός. Bei der Feststellung der zu wählenden Übersetzungen ist A' wohl oft so vorgegangen, daß er zunächst für das üblichste hebräische Wort das natürlichste griechische Äquivalent wählte und dann für das seltene hebräische Wort eine andere Übersetzung suchte; so schuf er z. B. zuerst die Gleichungen חטאת ἀμαρτία, כ ׁως, צדקה δίκαιοσύνη, קץ אלוס, מכשול σκάνδαλον, und dann die Gleichungen חטא ἀμαρτημα, כמו ὁμοιος oder ὁμοιος, צדק δίκαιον, קצץ τέλευμα oder τέλευσιον, מכשלה σκανδαλισμός. — Vgl. auch noch die Anmerkung zu ἐνφάνωμα 81.

1) Ganz ähnlich gibt die LXX-Übersetzung der Genesis 4²³ durch μετὰ τοὺς λόγους, dagegen דבר überall durch ῥῆμα wieder (Ausnahmen: 29¹³. 34¹³ λόγος = דבר). Umgekehrt verwendet Σ' gewöhnlich λόγος für דבר und ῥῆμα für אמר und אמרה, vgl. z. B. Ps. 18⁴ וְאֵין אֱמֶר וְאֵין דְּבָרִים A' οὐκ ἔστι λόγος καὶ οὐκ ἔστι ῥῆματα, dagegen Σ' οὐ ῥῆματα οὐδὲ λόγος. — Das Wort λόγιον kommt schon in der LXX häufig vor und zwar fast ausnahmslos als Übersetzung von אמר und אמרה; besonders oft findet es sich im Psalter, der in der Regel λόγιον = אמר und אמרה von λόγος = דבר unterscheidet. Ein Unterschied zwischen אמר und אמרה wird in der LXX nirgends gemacht; diesen auch im Griechischen auszudrücken, blieb A' vorbehalten.

sche Hss. haben, durch $\tau\phi$ ῥήματι σοο¹⁾ wiedergegeben haben; aber da man nach der Praxis des A' mindestens $\epsilon\nu$ ῥήματι σοο erwarten müßte, wird diese Übersetzung nicht ihm, sondern einem anderen Übersetzer angehören. Andererseits soll A' דבר in Ier. 8₉ durch λόγιον und sehr oft durch λόγος wiedergegeben haben; Hatch-Redpath bringen für λόγος = דבר bei A' nicht weniger als 33 Stellen bei. Aber Ier. 8₉ τὸ λόγιον = דבר ist für A', obwohl דבר von כסא abhängt, eine unwahrscheinlich freie Übersetzung; A' scheut sich sonst nicht, כסא durch ἀπορρίπτειν $\epsilon\nu$ wiederzugeben (Is. 7₁₅, 16. Ier. 31₁₇). Unter den 33 Stellen mit λόγος aber sind 21, wo A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist: Is. 6₁₀. Reg. IV 17₁₁. Is. 8₁₀. 9₈. 36₅. Ier. 1₁. 5₂₈. 7₁. 2 zweimal. 22. 10₁. 16₁. 18₂. 25₃. 29₂₈. 36₁. 44₂₉. 47₁. Ez. 14₉. 34₂²⁾. Diese scheiden ohne weiteres aus, da wir keine Gewähr dafür haben, daß die Übersetzung A's rein vorliegt. Daher brauchen die sonstigen Verdachtsgründe, die an manchen Stellen noch hinzukommen, hier nicht dargelegt zu werden. Doch sei bemerkt, daß an zwei dieser Stellen sogar bei Field selbst das Richtige steht:

Reg. IV 17₁₁ hat Field aus Syrohex. { $\mu\omega\sigma\alpha\iota\sigma\alpha\iota\sigma\alpha\iota$ } und 243, der ohne Autornamen λόγος πονηρός anführt, rekonstruiert: A' Σ' E' λόγος πονηρός = דברים רעים. Aber daneben hat Field in der A'-Übersetzung des ganzen Satzes, die er gleichfalls aus 243 beibringt, ῥήματα κακά. Dies ist natürlich das Richtige, und Hatch-Redpath hätten nur dieses, nicht auch λόγος πονηρός als A'-Übersetzung buchen sollen. Überdies ist es ganz zweifelhaft, ob $\mu\omega$ hier wirklich = λόγος ist; Field selbst schließt in der bald zu besprechenden Stelle Prov. 26₂₂ aus $\mu\omega$ auf ῥήματα³⁾.

Is. 9₈ Field: „A. ῥήμα. Οἱ λοιποὶ λόγον“⁴⁾. Auch hier buchen Hatch-Redpath für A' sowohl ῥήμα als λόγον!

1) Etwas anders Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* 3 (1888), S. 560: „A. τὸ ῥήμα σοο“. Hierzu könnte man κατὰ = σ ergänzen, aber der Artikel ist auch hier gegen die Praxis des A', s. unten S. 26 Anm. 55.

2) Die Ier.-Stellen finden sich z. T. in Fields *Auctarium* am Schluß des II. Bds.

3) Field hat den Sprachgebrauch der syrohexaplarischen Übersetzung sehr genau studiert; seine Sammlungen sind von R. Payne Smith im *Thesaurus Syriacus* benutzt, s. Smith Bd. I S. V unten: „Ex Hexaplis summa fide quae Graeca verba ibi Syriaco reddita sunt collegit vir clarissimus Fr. Field . . . et in meos usus humanissime concessit“. Daher hat Field im ganzen vorzüglich aus dem Syrischen retrovertiert. Nur hat er es oft versäumt, die Stellen zu kennzeichnen, an welchen das syrische Wort verschiedenen griechischen entsprechen kann.

4) Q selbst hat „Οἱ λοιποὶ λόγον“ vor „A' ῥήμα“. Der Sinn ist: die übrigen übersetzen nicht wie die LXX „Tod“ (θάνατον), sondern „Wort“, doch sagt A' ῥήμα statt λόγον.

Nunmehr bleiben noch 12 Stellen, an welchen A' allein, unvermischt mit anderen Übersetzern erscheint. Auch von diesen scheiden noch 11 aus verschiedenen Gründen aus:

Ps. 55¹¹ soll A' das erste דבר אלל durch *καταχρησμαι ῥήμα*, das zweite durch *ὑμνήσω λόγον* wiedergegeben haben. Niemand, der die Art des A' kennt, wird glauben, daß er sich solch einen Wechsel gestattet habe.

Ps. 64⁴ Montfaucon und Field: A' λόγοι δνομιῶν ἔδοναμῶθησαν παρ' ἐμέ. Aber die ersten Sammler hexaplarischer Fragmente, Morinus (in der Sixtina) und Drusius, haben nur ἔδοναμῶθησαν παρ' ἐμέ, und da sich Montfaucon über die Bezeugung von δνομιῶν nur sehr vage, über die von λόγοι gar nicht äußert, und auch Field kein Zeugnis dafür beibringen kann, ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß Montfaucon mindestens λόγοι aus der LXX ergänzt hat¹⁾.

Prov. 26²² fügt Field selbst zu λόγοι in Klammern „s. ῥήματα“ hinzu. Er druckt ῥήματα in kleineren Typen, d. h. er hat es aus dem Syrischen rekonstruiert. Syrohex. hat hier freilich dasselbe Wort 𐤀𐤔 wie oben in Reg. IV 17¹¹, wo Field es mit λόγος gleichsetzte.

Ecc. 12¹⁰ Field: A' λόγος χρείας. Aber griechisch ist nur χρείας überliefert, und Montfaucon hat auch nur χρείας. Field hat λόγος, obwohl er es nicht in kleineren Typen druckt, nach Syrohex. hinzugefügt; indessen hat Syrohex. hier dasselbe Wort 𐤀𐤔, das Field in Prov. 26²² durch ῥήματα retrovertiert hatte.

Ier. 6¹⁰ Field, Auctarium: דבר LXX τὸ ῥήμα A' ὁ λόγος. Aber da im Hebräischen der Artikel nicht steht, kann ihn A' nach seiner streng eingehaltenen Praxis auch im Griechischen nicht gesetzt haben, s. unten S. 26 Anm. 55. Also haben wir hier mindestens keine reine A'-Überlieferung; wahrscheinlich aber gehört die Übersetzung überhaupt nicht dem A', sondern dem Σ' oder Θ' an.

Ier. 6¹³ Field, Auctarium: כי על דברי לא תקשיבו לֹגֶזֶן μὴ οὐ προσέσχον. Die Übersetzung ist für A' viel zu frei; sie wird einem anderen Übersetzer angehören.

1) Vgl. Ps. 90³, wo Agellius nach Fields Anm. z. St. sagt: „Aquila λόγον ἐπιβουλῆς, sermonem insidiosum, transtulit“. Auch hier ist λόγον = דבר (masor. Text דבר) aus der LXX hinzugefügt und nur ἐπιβουλῆς: echt, s. Field z. St. und Aquila ed. Taylor S. 72 f., wonach A' hier in Wirklichkeit דבר דבר durch λοιμὸς übersetzt hat.

Ier. 14₁ Field: דברי A' τῶν λόγων. Hier gilt dasselbe wie oben bei Ier. 6₁₀.

Ier. 27₁ findet sich λόγος = דבר in der Überschrift, die im alten LXX-Texte fehlt, aber im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco hinzugefügt ist. Als Autor des Zusatzes gibt Field nach Q den A' an, aber Syrohex. nennt keinen Autor, und dies ist entschieden vorzuziehen. Auf jeden Fall gehört die Übersetzung nicht so, wie sie dasteht, dem A' an, da sie in mehreren Punkten seiner Art widerspricht. Z. B. übersetzt A' לאמר nicht durch λέγων, sondern durch ἐφ' ἑλέγαν (Field I, S. XXII Z. 1. Aquila ed. Barkitt Reg. IV 23₁₁).

Ier. 46₁₃ soll nach Q (s. Swete; die auf Montfaucon beruhende Angabe Fields ist nicht genau genug) ὁ λόγος = דבר im hexaplarischen LXX-Texte sub asterisco aus A' hinzugefügt sein. Auch Syrohex. hat ὁ λόγος sub asterisco, nennt aber wiederum keinen Autor.

Ier. 51₃₀ (Field, Auctarium) findet sich λόγος = דבר am Anfange eines längeren Abschnittes, der dem A' zugeschrieben wird, vor dessen letzten Worten jedoch Field in Klammern „A. Σ.“ hinzufügt. Hier hat also schon Field an der Überlieferung Kritik geübt, und mit Recht; denn es liegt auf der Hand, daß eine so freie Übersetzung wie πορευομένου αὐτοῦ = בלכדו nicht von A' herrühren kann. Ebenso wird aber auch der Anfang, an dessen Zurückführung auf A' Field keinen Anstoß nimmt, mindestens kein reiner A'-Text sein.

Ier. 51₃₄ liegt wieder derselbe Fall vor wie in 27₁ und 46₁₃: der asterisierte Zusatz, in welchem οἱ λόγοι (so mit Artikel!) = דברי vorkommt, wird von Q dem A' zugeschrieben, erscheint aber bei Syrohex. anonym. Gegen Q spricht, daß A' Σ' nach der durchaus glaubwürdigen Angabe von Syrohex. וישע durch καὶ ἐκλεθίσονται wiedergegeben haben (vgl. in unseren Fragmenten Is. 5₂₇ דיע A' ἐκλελοιμένος, 8₂₂ דיע A' Σ' ἐλכוּצ und die zu beiden Stellen angeführten Parallelen), während וישע in dem asterisierten Zusatz durch καὶ ἐστὰς θησαν wiedergegeben ist.

Somit bleibt nur noch eine einzige Stelle übrig, die an sich ganz unverdächtig ist, ja sogar das spezifische Gepräge A's trägt:

Ier. 38₂₄ ואלה הדברים האלה A' ἀνὴρ μὴ γινώσκων ἐν τοῖς λόγοις τοῖς αὐτοῖς.

Aber diese eine Stelle ist bei dem durchaus konstanten Übersetzungsgebrauch des A' auch nicht haltbar. Wir müssen wohl

oder übel annehmen, daß *λόγος* hier irrtümlich für *ῥήμα* eingesetzt ist. Und eine Erklärung dafür läßt sich auch wohl finden: in der Hs. HoP 86, aus der die Angabe stammt, steht neben A' noch Σ', und dieser und die LXX verwenden nicht *ῥήμα*, sondern *λόγος*, daher konnte ein Abschreiber unter dem Einflusse beider (vgl. unten S. 26 Anm. 51) auch bei A' *λόγος* statt *ῥήμα* schreiben¹⁾.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über die asterisierten und obelisierten Stellen und über den LXX-Text unserer Hs. 710 und ihres Archetypus.

Neun von Origenes sub asterisco hinzugefügte Zusätze werden am Rande notiert: Is. 14.8.22. 41.2. 520. 811 (zwei Zusätze). 91²⁾. Im LXX-Texte steht öfters ein entsprechender Asteriskus, aber keineswegs regelmäßig, s. die Anmerkungen zu den angeführten Stellen. Außerdem wird an den beiden ersten Stellen (14.8) am Rande bemerkt *ὁ φέρει παρὰ τοῖς Ο'*, wo O' die vorhexaplarische LXX bezeichnet. Zwei Worte, 1418 *χόριος* und 1421 *πόλεων*³⁾, sind im LXX-Texte von 710 obelisiert, und beidemal wird am Rande bemerkt *ὁ χεῖται παρ' Ἑβραίων*⁴⁾. Dieselbe Notiz kehrt in dem zuletzt genannten Verse 1421 noch ein drittes Mal wieder, ohne daß im Texte ein Obelus stünde, s. die Anm. z. St. Die im LXX-Texte stehenden Asterisken und Obelen stehen sämtlich über der Zeile; im Texte selbst ist an den betreffenden Stellen keinerlei Spatium gelassen. Daraus folgt, daß diese Zeichen wie in B⁵⁾ und Q⁶⁾ erst nachträglich in den fertigen Text eingefügt sind, und daß bei der Schreibung des Textes selbst noch keine Rücksicht auf sie genommen war. Der LXX-Text von 710 ist auch ebensowenig wie der von B und Q der von Origenes hergestellte hexaplarische LXX-Text; sonst müßten ja die asterisierten Zusätze im

1) Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Hatch-Redpath unter *λόγος* für A' auch noch Ier. 723 anführen: *לִבְיָדָא א' Σ' λόγος μου* (Field, Auctarium). Daß diese Übersetzung mit A' nicht das mindeste zu tun hat, versteht sich von selbst. — Die Gesamtzahl der Stellen, welche Hatch-Redpath S. 887 für *λόγος* aus A' anführen, beläuft sich auf 37. Von diesen gehören nur die drei, an denen *λόγος* = *לִבְיָדָא* ist (Ioh 625. Ps. 52. 184), dem A' wirklich an.

2) Von der unerklärlichen Stelle 1318 ist hier abgesehen.

3) In der Hs. selbst ist irrtümlich das vorhergehende *πόλε* mit obelisiert, s. die Anm. z. St.

4) *ὁ χεῖται παρ' Ἑβραίων* findet sich zuweilen auch am Rande des Prophetentextes in B (von zweiter, aber sehr alter Hand), s. *Bibliborum sacr. graecus codex Vaticanus ed. Vercellone, Cozza, Fabiani, Tom. VI (Rom 1891), S. XIX.*

5) S. auch hierfür die in der vorigen Anm. angeführte Stelle.

6) Ant. Ceriani, *De codice Marchallano* (Rom 1890), S. 29.

Texte selbst stehen, und das ist mit Ausnahme von 1_a, wo der asterisierte Zusatz nicht nur in 710, sondern auch in viele andere nichthexaplarische LXX-Hss. eingedrungen ist, nicht der Fall.

Einige Randnoten lassen schließen, daß der Archetypus, aus dem sie stammen, in seinem LXX-Texte nicht ganz mit 710 übereinstimmte, s. die Anmerkungen zu 7₁₉, 8_{19.21} (und 14). In 8_{19.21} kommen wir zu dem Schlusse, daß der Archetypus gegen 710 mit B zusammenhing. Anders ist es in 7₁₉, wo die zu postulierende Reihenfolge der griechischen Wörter bisher in keiner LXX-Hs. nachzuweisen ist. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich übrigens bei Q machen: auch hier setzen die Randnoten zuweilen einen von Q selbst abweichenden, mit B übereinstimmenden LXX-Text voraus, s. unten S. 33 Anm. 89, S. 44 Anm. 152 und S. 85/86 Anm. 422.

Abgesehen von den LXX-Ausgaben von HoP (= Holmes-Parsons), Swete und Brooke-McLean, werden folgende Werke öfter angeführt:

Aquila ed. Burkitt = *Fragmente of the books of Kings according to the translation of Aquila ed. by F. Crawford Burkitt*. Cambridge 1897. Nicht aus der Hexapla, sondern aus selbständiger jüdischer Überlieferung.

Aquila ed. Taylor = *Hebrew-Greek Cairo Genizah palimpsests from the Taylor-Schechter Collection . . . ed. by C. Taylor*. Cambridge 1900. Darin Psalterfragmente des A' aus selbständiger jüdischer Überlieferung (außerdem ein Psalterfragment aus der Hexapla).

Carterius: s. unten bei Prokop und Q.

Ioh. Drusius, *Veterum interpretum graecorum in totum V. T. fragmenta*. Arnhemiae 1622.

Eusebius, *Commentarii in Hesalam*: B. de Montfaucon, *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum*. Tom. II, Paris 1707, pag. 347 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

Frid. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxonii 1875. Zwei Bände, am Schluß des zweiten ein besonders paginiertes „Auctarium“. Fields Fortschritt gegen Montfaucon besteht, abgesehen von der über alles Lob erhabenen Sorgfalt und Sauberkeit seiner Arbeit, hauptsächlich darin, daß er Syrohex. und das für HoP gesammelte Material benutzen konnte. Syrohex. ist eine durchweg gute Quelle, und Field hat sie im ganzen vorzüglich ausgenutzt, s. oben S. 12 Anm. 3. Viel ungleichmäßiger ist das für HoP gesammelte Material, und diesem gegenüber hat Field nicht immer die nötige Kritik geübt, s. z. B. unten die Anm. zu *τοῦτον* 13₂₁. Überhaupt war Field gar zu konservativ gestimmt. Charakteristisch ist z. B. folgendes: Montfaucon hatte auf dem Titel seines Werkes den Flaminius Nobilius als ersten Sammler hexaplarischer Fragmente (in der Sixtina) genannt; Field beginnt seine Vorrede mit dem Nachweis, daß jene erste Sammlung in der Sixtina nicht von Flaminius Nobilius, sondern von Petrus Morinus hersteht, und trotzdem bringt er es nicht übers Herz, Nobilius auf dem Titel durch Morinus zu ersetzen, mit der charakteristischen Begründung: „error adeo inveteravit, ut nobis quoque in opere inscribendo ei non obsistendum esse videretur“ (Bd. I S. III). Dieser hyperkonservative Zug, der unter Umständen zur Urteils-

losigkeit ausartet, kommt in Fields Verhältnis zu seinen Quellen, auch zu dem Werke seines Vorgängers Montfaucon, oft genug zum Ausdruck. Allerdings muß man billigerweise auch bedenken, daß die Kritik zu Fields Zeit noch keine solche Handhaben besaß, wie sie ihr jetzt besonders in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor zur Verfügung stehen. — Schade ist, daß Field die wichtige griechische Hs. Q nur mangelhaft kannte, s. unten bei Q. Überhaupt sind die griechischen Bibel- und Katenenhss. noch längst nicht genügend für die Hexapla ausgenutzt; manche Verbesserungen und Ergänzungen lassen sich noch aus ihnen gewinnen.

Hatch-Redpath = Edwin Hatch and Henry A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament*. Zwei Bände und „Supplement“. Oxford 1897—1906. Diese Konkordanz ist leider gerade für die jüngeren Übersetzungen ganz ungenügend. Die schlimmsten Fehler sind: 1) sie gibt bei ihnen bloß die Stellen an, aber nicht den Wortlaut und nicht einmal die hebräischen Äquivalente, 2) sie exzerpiert das Werk Fields ganz mechanisch und nicht ohne bösen Schnitzer (s. Reider S. 325 f. Anm. 17 und 18) und berücksichtigt nicht einmal die Anmerkungen Fields, in welchen doch oft die Hauptsache steckt (s. Reider S. 326 ff. Anm. 19), 3) sie führt, wo bei einer Übersetzung mehrere Autoren genannt werden, jedes Wort bei jedem der genannten Autoren an, als ob dieselben dann immer ganz genau übereingestimmt hätten, vgl. oben S. 8 f., 4) sie legt überall einfach Fields Text zugrunde und enthält sich ängstlich jeder Kritik, weshalb sie z. B., wie oben S. 12—15 gezeigt ist, unter λόγος 37 A'-Stellen auführt, von welchen nur drei der Kritik standhalten. Durch alle diese Mängel wird jede Arbeit an den jüngeren Übersetzungen außerordentlich erschwert, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß die biblische Abteilung des Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning in Philadelphia unter Führung von Max L. Margolis es unternommen hat, eine Ergänzung zu Hatch-Redpath zu schaffen, die, wie man auch über die Anlage des Werkes im einzelnen urteilen mag, auf jeden Fall alle künftigen Arbeiten an den jüngeren Übersetzungen wesentlich erleichtern wird (vgl. den unten angeführten Aufsatz von Reider, der eine Art Voranzeige des Werkes darstellt). — Redpath konnte für den dritten Abschnitt des „Supplement“, welcher „Additional words and occurrences of words in Hexaplaric fragments“ enthält (S. 197—216), auch eine Abschrift der von Mercati entdeckten Mailänder Fragmente der Hexapla (s. unten bei „Mercati“) benutzen. Daher kann man, obwohl Redpath leider auch hier die hebräischen Äquivalente nicht nennt, doch aus seinen Angaben oft mit großer Sicherheit schließen, wie die Übersetzer, besonders A', in diesen Fragmenten übersetzt haben.

Hieronymus, *Commentarii in Isaiam: Opera* ed. Vallarsi 4 (Verona 1785), col. 194q. Dieser Kommentar wurde schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Giov. Mercati entdeckte in dem Palimpsest Mailand, Biblioteca Ambrosiana, O. 39 sup. Fragmente einer Hs. der Hexapla zum Psalter, in der nur die erste Kolonne, d. h. der hebräische Text in hebräischer Schrift, fortgelassen war, s. A. Bahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 130 f. Als Probe teilte er Ps. 45:1—4 mit in einer Anlage zu A. Cerianis Aufsatz „Frammenti esaplati palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal Mercati“, s. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti, Ser. II vol. 29 (1896),

Anlage zu S. 408. Einen Abdruck dieser Probe gab E. Klestermann in der *Ztschr. f. d. alttest. Wiss.* 16 (1896), S. 336f. Weiteres hat Mercati leider noch nicht herausgegeben, doch kann man sich eine gewisse Kenntnis auch der übrigen Fragmente aus Hatch-Redpath verschaffen, s. oben bei Hatch-Redpath am Schluß.

Bern. de Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*. 2 Bde. Paris 1713.

Prokop von Gaza, Kommentar zu Isaias, hg. von Ioannes Curterius, Paris 1580. Schon von Drusius, Montfaucon und Field benutzt.

Q = *Prophetarum codex graecus Vaticanus 2125 . . . phototypice editus . . . curante* Jos. Cozza-Luxi. Romae 1890. Erst durch diese Ausgabe ist Q zuverlässig bekannt geworden. Allerdings hatte schon Curterius in seiner soeben erwähnten Prokop-Ausgabe den Is.-Text Q's abgedruckt, aber er hatte sich dabei allerlei Fehler zuschulden kommen lassen, und Montfaucon, dem die Pariser Jesuiten, die damaligen Besitzer der Hs., dieselbe nur auf vier Tage zur Einsicht gaben (s. Montfaucons Vorbemerkung zu Is.), konnte in dieser Frist natürlich nicht alle Fehler des Curterius verbessern. Field konnte außer Montfaucon noch die für HoP angefertigte Kollation der Hs. benutzen¹⁾, die aber gleichfalls mangelhaft ist und ihn an einigen Stellen, z. B. in 13:22 (s. die Anm. z. St.), dazu verführte, etwas, was seine Vorgänger schon richtig gehabt hatten, falsch zu verbessern. Im wesentlichen war aber auch Field noch auf Montfaucon angewiesen. So erklärt es sich, daß sich auch bei ihm noch einige von Montfaucon nicht verbesserte Fehler des Curterius finden, s. die Anmerkungen zu 13:29. 3:30. 5:30. 7:18. 14:16²⁾. Man muß daher zur Ergänzung Fields, wenn man nicht die Photographie Q's selbst zur Hand hat, wenigstens Swetes *Old Testament in Greek* heranziehen, wo allerdings Q's Randnoten unpraktischerweise nicht vollständig abgedruckt, sondern nur ihre Abweichungen vom LXX-Texte notiert sind (z. B. 1:18 Q „Σ' πορὰ ὁσιν ἐκ κοκκινον“, aber Swete nur „pr σ' πορὰ Q^{ms}“, weil ὁσιν ἐκ κοκκινον auch im LXX-Texte steht), und wo sich auch wieder neue Fehler eingeschlichen haben (z. B. 7:15 Field nach Curterius richtig: Σ' ἐκλεῖσθαι, Swete [bei 7:16, wohin die Randnote in Q in der Tat, allerdings nur irrtümlich gestellt ist] falsch ἐκλεῖσθαι, obwohl die Photographie aufs unzweideutigste ἐκλεῖσθαι bietet). Vgl. A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 278.

Joseph Reider, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila: Jewish Quarterly Review* N. S. 4 (Philadelphia 1914), S. 321–356. (To be continued.) Vgl. oben unter „Hatch-Redpath“.

1) Field II S. 566, Addenda zum „*Monitum in Jesaiam*“: „In perfectionem codicis praestantissimi notitiam, post curas Curterii, Montefalconii, et Parsonsii, nobis contigit Editorum Oxoniensium schedas MSS. in Bibliotheca Bodleiana repositas pluribus locis inspicere, opem ferente Viro officiosissimo Philippo E. Pusey ex Aede Christi“.

2) Zu Fields Ruhme muß jedoch bemerkt werden, daß er, wenn auch erst nach Vollendung seines Werkes und zunächst erfolglos, die erste Anregung zu einer photographischen Ausgabe Q's gegeben hat, s. Ant. Ceriani, *De codice Marchallano* (1890), S. 47: „Sed de hoc viro, Field, qui et meis Syriacis editionibus Syro-hexaplaris et Pescitto largiter favit, praedicandum quod circa annum 1875 pro codicis Marchallani editione, eius pretii peritissimus index, ad me scripsit, se daturum italicarum libellarum quatuor millia, ut tandem Codex integre ederetur qua meliori ratione fieri posset, photolithographia nempe, si recte memini“.

Syrohex. = Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante Ant. M. Ceriani (= Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Tom. VII). Mediolani 1874.

Theodoret, Kommentar zu Isaias: Opera ed. Schulze II (1770), pag. 165 sqq. Schon von Montfaucon und Field benutzt.

In den Anmerkungen wird bei allen Zitaten die Kapitel- und Verszählung Fields zugrunde gelegt. Bei Zitaten aus Fields Auctarium wird in Klammern „Auct.“, bei Zitaten aus Q, die man bei Field nicht richtig findet, wird „Swete“, bei Zitaten aus den Mailänder Hexapla-Fragmenten wird „Mercati“ hinzugefügt (vgl. oben unter „Field“, „Q“ und „Mercati“).

Ausgabe der Randnoten.

Kapitel 1.

2 שָׁמַיִם שָׁמַעוּ אֶחָד [ἐκούσιν οὐρανὲ] A' Θ' ἐκούσιν οὐρανοί¹⁾

4 כָּבֵד עוֹן כָּבֵד עוֹן [πλήρης ἡμαρτιῶν] A' βαρὺς ἀνομία²⁾ Σ' βεβαρημένος³⁾
ἀνομία Θ' βαρύνων ἀνομίας

1) Die Wiedergabe von שָׁמַעוּ durch den Plural ist durch den dabei stehenden Plural שָׁמַעוּ veranlaßt, vgl. Field Is. 65₁₇ שָׁמַעוּ תוֹשִׁיעִים A' Σ' Θ' οὐρανοὺς καινοὺς, Jer. 31₂₇ שָׁמַעוּ יִשְׂרָאֵל A' μεταγένησονται οἱ οὐρανοί und Aquila ed. Taylor Ps. 95₁₁, 96₈, wo der Plural durch die Verben שָׁמַעוּ und נָתַן veranlaßt ist, auch LXX Ps. 18₂ οἱ οὐρανοὶ διηγούνται = הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים. Wo aber kein Plural dabei steht, hat selbst A' gewöhnlich den Singular, z. B. Gen. 1₁ שָׁמַע תֹּרֶם הַשָּׁמַיִם אֵל (ebenso verfährt A' bei אֱלֹהִים, vgl. z. B. Gen. 1₁ ἔκτισεν θεὸς = בָּרָא אֱלֹהִים mit Aquila ed. Barkitt Reg. III 21₁₀ τὰς ποιήσασθαι μοι θεοὶ καὶ τὰς προσελεῖν = וְכָה יִשְׁפָּק לִי אֱלֹהִים וְכָה יוֹסֵף; vgl. ferner das unten zu 11₆ über die singularische und pluralische Wiedergabe von מַתְּנִים Bemerkte).

2) Vgl. Exod. 4₁₀ כָּבֵד עוֹן כָּבֵד עוֹן A' βαρὺς στόματι καὶ βαρὺς γλώσσῃ.

3) Q hat, wie schon Montfaucon richtig angab, Οἱ λοιποὶ βεβαρημένων. Da er aber sagt, er habe dies „ex Carterio“, während Carterius in Wirklichkeit bloß βεβαρημένων ohne Autornamen bietet, bezweifelte Field, der ja Q noch nicht genauer kannte (s. oben S. 18 unter „Q“), die Richtigkeit von Montfaucons Angabe und schrieb auf Grund von Syrohex. (ܡܢ ܗܡܢ) βεβαρημένων nur dem Σ' zu. Er hat damit, wie 710 lehrt, zufällig das sachlich Richtige getroffen. (Über die gar zu ungenaue Zusammenfassung der λοιποὶ in Q s. oben S. 8.) — Zu Q's Neutrum βεβαρημένων ist, wie schon Drusius bemerkt hat, ἕνος zu ergänzen. Das

משחיתים *ἀνομοί⁴⁾*] *A' Σ' Θ' διαφθείροντες*

נאצו *παρωργίσαι*] *A'⁵⁾ διέσταν*

אחור נורו⁶⁾] *οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O'⁷⁾* ✕ *ἀπηλλοτριώθησαν*
εἰς τὰ ὀπίσω⁸⁾

ה סרה *ἀνομίαν*] *A' ἀπόστασιν⁹⁾ Σ' παρέβασιν Θ' ἑκκλίσιν¹⁰⁾*

Maskulinum kann in 710 durch Angleichung an LXX, *A'* und *Θ'* entstanden sein, vgl. unten S. 26 Anm. 51.

4) Der Index steht beim vorübergehenden *οἶοι*.

5) „*διέσταν* (fort. *διέσταν*)“ führt Field nach Theodoret als Übersetzung des *Σ'* an. 710 hat recht, da die Wiedergabe von *נאצו* durch *διέσταν* eine Spezialität des *A'* ist, s. Deut. 31³⁰. Reg. I 217. II 1214. Ps. 924. 106¹¹ (nur syrisch erhalten). Prov. 130. 15⁵ (anonym überliefert). Is. 52⁵, während *Σ'* es in Reg. II 1214 Is. 52⁵ durch *βλασφημῖν*, in Ps. 924. Prov. 130 durch *παροξύειν* wiedergibt.

6) Der Index zu *οὐ φέρεται παρὰ τοῖς O'* steht bei ri 1⁵, was sich daraus erklärt, daß *אחור נורו* selbst in der LXX fehlt und jenes *τι* das erste Wort hinter der Lücke ist. Die zweite hither gehörige Randnote ✕ *ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω* schließt sich in 710 nicht unmittelbar an, sondern folgt erst hinter den zu *ἀνομίαν* 1⁵ gehörigen Randnoten, von denen sie nicht durch einen neuen Index, sondern nur durch den Asteriskus geschieden wird; korrespondierend ist auch im Texte ein Asteriskus gesetzt und zwar über dem unmittelbar auf *ἀνομίαν* folgenden *πᾶσα*.

7) Diese Randnote steht hier in der Luft, da die Worte, zu denen sie gehört, im Texte fehlen und auch am Rande erst später folgen (s. die vorige Anm.). Anders ist es in 1⁶, wo dieselbe Notiz wiederkehrt: dort stehen die Worte, auf die sie sich bezieht, im Texte selbst. Vielleicht darf man daraus schließen, daß der Archetypus, aus welchem die Randnoten stammen, auch an unserer Stelle die Worte *ἀπηλλοτριώθησαν εἰς τὰ ὀπίσω* wie manche (besonders lucianische) Hss. im Texte selbst hatte. Die in der vorigen Anm. festgestellte Verwirrung würde sich dann aus der Übertragung der Randnoten auf einen andersartigen LXX-Text erklären lassen; vgl. oben S. 16.

8) Diese Übersetzung wird von Q dem *A'*, von Basilina und Theodoret dem *Θ'*, von Syrohex. „*Σ' Θ'*“ zugeschrieben. Field nennt infolgedessen alle drei als Autoren, aber *A'* wird durch die Wiedergabe des einen Wortes *אחור* durch die drei Wörter *εἰς τὰ ὀπίσω* ausgeschlossen. Am besten bezeugt ist *Θ'*, dem *ἀπαλλοτριούειν* auch an der einzigen Stelle, wo es sonst noch bei den jüngeren Übersetzern vorkommt, Ioh 21³³, angehört.

9) Ebenso übersetzt *A'* in Reg. II 328. Vgl. auch unten die Anm. zu *ἀφιστάντες* 523.

6 טחם א' ב' כ' ז' א' οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία¹¹⁾] οὐ φέρεται παρὰ τοῖς Ο' * Α' οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία * Σ' ἔγρις * Θ' ἀπλῶς¹²⁾

טריה φλεγμαίνονσα] Σ' κρούματος¹³⁾ Θ' τρώσιως¹⁴⁾

בשמן ולא רכבה ולא חבשו ולא ירו לא οὐκ ἔστιν μᾶλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμονς] Α' οὐκ ἐπεδέθησαν καὶ οὐκ ἐμοτώθησαν¹⁵⁾, οὐκ¹⁶⁾ ἠπαλύνθησαν¹⁷⁾ ἐν ἔλαιῳ

10) 710 ἐκκλησίαν. Das richtige ἑκκλησίαν hat schon Montfaucon aus Hieronymus erschlossen.

11) Der Index für alle vier Randnoten steht über οὐκ. Außerdem ist vor οὐκ über der Zeile ein Asteriskus hinzugefügt.

12) Auffällig ist, daß auch vor den Übersetzungen des Σ' und Θ' Asterisken stehen, obwohl sie doch nicht gleichfalls in den hexaplarischen LXX-Text aufgenommen gewesen sein können. Der Asteriskus hat hier eigentlich nur noch die Bedeutung eines Index: er zeigt an, daß ἔγρις und ἀπλῶς auch noch zu der vorher mit einem Asteriskus bezeichneten Wortgruppe gehören. Ebenso ist der Asteriskus in 122 vor der zweiten Übersetzung wiederholt. — ἀπλῶς = טחם hat eine gewisse Parallele an Prov. 10,9 טחם ב' LXX ἀπλῶς, ist aber hier nicht recht verständlich und läßt sich jedenfalls nicht durch einfache Hinzunahme von οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ zu einem Satze ergänzen, vgl. oben S. 9.

13) Field hat nach Theodoret die unnatürliche, aber auch sonst vorkommende Form κρούματος.

14) Σ' und Θ' faßten טריה nicht als Adjektiv, sondern trotz des vorhergehenden Status absolutus רכבה als Substantiv im Genetiv und leiteten es von der aramäischen Wurzel טרס ܬܪܫ „stoßen“ ab, vgl. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus I (1879), Sp. 1507 f., wo ܬܪܫ einmal (im Pa'el) = κατακρούειν und einmal (im Pe'al) = τρώσκειν ist. Da Θ' sonst τρώσκειν und τρώσις unseres Wissens überhaupt nicht verwendet (s. unten zu ἐτρώσθης 1416), wird er τρώσις hier gewählt haben, weil es mit denselben Buchstaben wie טריה beginnt, vgl. unten zu ἄβατον 54.

15) 710 ἐμωτώθησαν, aber in 37 richtig μοιζων. Diese Übersetzung war schon aus Hieronymus bekannt, doch sagt er ungenau, daß Α' „interpretatus est μότωθεν“.

16) Vor οὐκ fehlt καὶ. Statt οὐκ erwartet man οὐχ, aber die Aspiration kann unterblieben sein, weil der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde, vgl. 319 προκυφάντους.

17) Α' selbst wird ἠπαλύνθη im Singular = רכבה geschrieben haben. Die Angleichung an die vorhergehenden Plurale wird auf Rechnung der jüngeren Überlieferung zu setzen sein.

- 8 וְנִתְּרָה $\dot{\epsilon}\gamma\chi\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$] A' καὶ περισσεύον¹⁸⁾
 סכָּה סִכְּחַן η] A' συσκιασµῶ¹⁹⁾ Σ' καλύβη
 מְלוֹנָה $\delta\pi\omega\rho\phi\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\kappa\iota\omicron\nu$] A' αὐλιστήριον²⁰⁾ Σ' νυκτοφυλάκιον
 9 צְבָאוֹת $\Sigma\alpha\beta\alpha\acute{\omega}\theta$] A' στρατιῶν $\Sigma'\Theta'$ δυνάμεων²¹⁾
 שְׂרִיד $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$] A' λείµµα²²⁾
 11 מְרִיאִים $\acute{\epsilon}\rho\eta\acute{\omega}\nu$] σιτειτῶν²³⁾
 וְעַתִּידִים וְכַבְּשִׁים $\kappa\alpha\iota$ תְּרָגֹוֹן $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\mu\omega\acute{\nu}$ καὶ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\acute{\nu}$ ²⁴⁾
 13 שֹׁא מִנְחָת הַבַּיִת $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ φέρητε $\sigma\epsilon\mu\acute{\iota}\delta\alpha\lambda\iota\nu$ ²⁵⁾, $\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omega\iota\nu$] A' φέρειν
 $\delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu$ ²⁶⁾ $\epsilon\acute{\iota}\kappa\eta$ ²⁶⁾ Σ' οὐκέτι προσοίσετε (= הַבַּיִת תּוֹסִיפוֹ לָא)
 $\pi\rho\sigma\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ ²⁵⁾ $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$ Θ' φέρειν $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\alpha}$ ²⁶⁾ $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$ ²⁷⁾
 מִקְרָא $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\nu$] A' κλητῆν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον²⁸⁾

18) Das Neutrum des Partizips ist unverständlich. Im übrigen vgl. unten 4: הַנִּתְּרָה A' Σ' Θ' ὁ περισσεύσας, 15: יִתְּרָה A' περισσεύµα αὐτῆς.

19) 710 συσκιασµῶ. Dies ist „eigentlich nicht ein Fehler, sondern bloß eine zwar oft angewandte aber nicht zur Herrschaft gelangte Schreibweise“ (J. Wackernagel); doch wird συσ-σ- für συν-σ- in 710 sonst nach der gewöhnlichen Orthographie nur vor Vokalen geschrieben. — συσκιασµός = סכָּה entspricht der Praxis des A' , vgl. besonders Aquila ed. Burkitt Reg. III 21_{17.18}. Der Dativ συσκιασµῶ jedoch ist unglaubwürdig, da ὡς = ω vorangegangen sein muß (δμοίως und ὁμοίως braucht A' nur zur Wiedergabe von כְּכֹד, s. oben S. 10 Anm. 2) und A' gleich darauf (ὡς) αὐλιστήριον = כְּמִלֹּנָה hat; der Dativ wird Schreibfehler für den Nominativ sein.

20) 710 αὐλιστήριον. Verbessert nach 10₂₉ מִלֹּךְ A' αὐλιστήριον.

21) Q fügt vor δυνάµειν den Artikel hinzu.

22) 710 λήµµα. Verbessert nach Deut. 2₃₄, 3₃ שְׂרִיד A' λήµµα. Derselbe Schreibfehler kehrt bei ἐπίληµµα 10₁₉ und ἐπόλειµµα 15₇ wieder.

23) Diese Übersetzung wird A' angehören, der auch in Reg. II 6₁₈ צְרָא durch σιτειτός wiedergibt.

24) $\acute{\alpha}\mu\omega\acute{\varsigma}$ = כֶּבֶשׂ kommt bei verschiedenen Übersetzern vor. $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\acute{\nu}$ = עֲתִידִים spricht für A' , vgl. Deut. 32₁₄ עֲתִידִים A' $\langle\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\acute{\nu}$, 23 עֲתִיד A' $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$, Is. 14₉ עֲתִיד $A'\Theta'$ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\varsigma$ (s. unten z. St.) und Field zu Ps. 65₁₆; doch soll in Jer. 50₂, wo allerdings die Überlieferung sehr zwiespältig und unsicher ist, nicht A' , sondern Σ' עֲתִידִים durch $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\iota$ (in $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\iota}\mu\omega\iota$ zu verbessern?) wiedergegeben haben.

25) Alle vier Übersetzungen von מִנְחָת finden sich genau so in Is. 66₂: LXX σιμιδάλιν A' δῶρον Σ' προσφοράν Θ' $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\alpha}$.

26) Über diese Übersetzung s. die Anmerkung zu $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$ 5₁₈.

27) 710 $\mu\alpha\tau\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$.

28) Field hat die drei Übersetzungen nur in der Anmerkung zur Stelle richtig (A' und Θ' nach Q, A' und Σ' nach Syrohex.). Zur Θ' -

וְעֶצֶר אֲנִי וְהִשְׁתַּעַלְתָּ וְהִרְגִּיתָ אֶת אֲרָם] A' ἀνωφελὲς²⁹⁾ καὶ ἐπίσχιον³⁰⁾

Σ' ἀδικίαν καὶ συντροφήν³¹⁾ Θ' ἀδικίαν καὶ ἐπισύσχεον³²⁾

14 כִּם מוֹעֵדִי עֹרֶתָ] A' συνταγὰς³³⁾

וְהָרַגְתָּ אֶת אֲרָם] A' Σ' Θ' ὀχλήσιν³⁴⁾

וְהָרַגְתָּ אֶת אֲרָם] A' ἐμόχθησα

αἴρων³⁵⁾ Σ' ἐκοπώθην ἱλασκόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀφίεναι

15 כִּם מוֹעֵדִי עֹרֶתָ] A' ταρσός³⁶⁾

16 הָיוּ כַּתְּמוֹתָיִם] A' λαμπρόνθητε Σ' καθαρὸςθητε³⁷⁾

Übersetzung vgl. LXX Num. 28_{18.26}. 29_{1.7.12} ἐπίκλητος ἀγία = אֶרֶם וְהִרְגִּיתָ und außerbiblisch ἡ συνέκλητος „die außerordentliche Volksversammlung“, in römischer Zeit „der Senat“ (auch πρόσ-, ἐπίσ-, ἐσκλητος, s. Panly-Wissowa 5 [1905], Sp. 2164f.). Die A'-Übersetzung κλητή (Simplex statt der sonst üblichen Komposita) findet sich anonym in Num. 29₁₂.

29) Diese Übersetzung ist für A' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 113 und Aquila ed. Taylor Ps. 91₈.

30) A' übersetzt עָרַב durch ἐπὶ χεῖρ (Gen. 16₂, Reg. III 14₁₀), daher וְהָרַגְתָּ durch ἐπίσχεσις (ebenso וְהָרַגְתָּ Deut. 16₈ und וְהָרַגְתָּ Reg. I 14₄).

31) συντροφία „Versammlung“ entspricht als freie, sinngemäße Übersetzung durchaus der Art des Σ'.

32) Vgl. Anm. 30 und Lev. 23₃₅ ἄλλος ἐπισύσχεσις (oder ἐπίσχεσις).

33) Vgl. unten 14₁₃. A' übersetzt מוֹעֵד ohne Unterscheidung der Bedeutungen durch συνταγή, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (aber in den sieben dort angeführten Stellen aus Ez. ist συνταγή = וְהָרַגְתָּ).

34) Q: A' Σ' Θ' ἐνόχλησιν.

35) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: laborari sustinens. Die Retroversionversuche waren mißlungen, doch hatte Field in seinem letzten Vorschlage ἐκοπίασα αἶρων (Auctarium S. 28) wenigstens das Verbum αἶρων richtig getroffen.

36) Die Übersetzung von כִּם durch τάρσος ist eine Spezialität des A', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath (auch in Dan. 10₁₀ [Auct.] gehört diese Übersetzung gewiß nur dem A', nicht A' Σ' an). Er hat diese Übersetzung gewählt, um כִּם von כַּף χεῖρ zu unterscheiden. Daß er gerade τάρσος wählte, erklärt sich daraus, daß כִּם wie τάρσος auch die Fußsohle bezeichnen kann. Aber er übersetzte nun natürlich כִּם überall, auch wo es die Hand bezeichnet, durch τάρσος und kümmerte sich nicht darum, daß ein Grieche bei τάρσος zunächst immer an den Fuß denken mußte.

37) Der Index steht beim vorhergehenden λούσασθε.

38) λαμπρός und seine Derivate λαμπρότης und λαμπρύνειν sind bei A' bisher noch gar nicht belegt. λαμπρύνειν kommt überhaupt nur bei Σ' vor in Ps. 118₈, Prov. 20₈ und zwar beidemal als Übersetzung von הָיוּ. Daher wird auch an unserer Stelle λαμπρύνθητε dem Σ', nicht dem

- עלליכם] Α' Σ' Θ' επιτηδεύματιν
 17 מִן־כֶּסֶף וְעַד־כֶּסֶף אֲדִיקוּמֶנּוּ] Α' μακαρίσατε βλαπτόμενον
Σ' εὐθύνετε πεπλιονεκτημένον Θ' μακαρίσατε ἀδικούμενον
 רִבּוֹ דִּיקַיִשׁוּסַתֵּי] Α' ἐδικαίτε³⁹⁾
 18 מִן־כֶּסֶף וְעַד־כֶּסֶף אֲדִיקוּמֶנּוּ] Α' διάφορα Θ' ἀλλοιούμενον⁴¹⁾
 כְּחֹלֶה יִדְמֶנּוּ עַד־כֶּסֶף אֲדִיקוּמֶנּוּ] Α' Θ' ἐὰν πυρρω-
θῶσιν⁴²⁾ ὡς σκόλη⁴³⁾

Α' angehören. μακαρίσθητι könnte die Übersetzung des Α' sein, vgl. Ps. 72¹³ מְרִיבֵי Α' ἐκαθάρισα. Aber da so eine gegen die oben S. 6 Anm. 2 gegebene Regel verstoßende Reihenfolge der Übersetzer herauskäme, werden wir es vielmehr dem Θ' zuzuweisen haben. Allerdings ist uns kein Fall bekannt, wo Θ' כֶּסֶף durch καθαρίζειν wiedergibt; aber da er es verschieden übersetzt (Ps. 50² מְרִיבֵי רִיבֵי, 72¹³ מְרִיבֵי דִּיקַיִשׁוּסַתֵּי, vgl. auch Prov. 20¹¹ מְרִיבֵי לַאֲמִירָה), so ist καθαρίζειν auch bei ihm wohl möglich und hier um so leichter erklärlich, als Θ' in der LXX, wo die er sich nach Möglichkeit anschloß (vgl. unten S. 28 Anm. 69 und die oben zitierten Stellen Ps. 50², 72¹³, wo Θ' = LXX), καθαροί γίνεσθαι vorfindet.

39) Masoretische Vokalisation רִבּוֹ. Alle Übersetzer sprachen רִבּוֹ.

40) 710 ἐδικαίτε. Sonst kommt ἐδικαίτε bei Α' nur für עָרַב vor, s. Gen. 4^{15.24}. Jer. 15¹⁵. Ez. 25¹⁵ (Α' Θ') [Soph. 1¹³ עָרַב LXX ἐξερυνήσω Οἱ λοιποὶ καὶ ἐδικαίσω ist falsch; es handelt sich hier, wie Field in der Anmerkung richtig bemerkt, um eine Lesart der Hss. 36, 51, 238, d. h. des Luciantextes, der hinter ἐξερυνήσω τὴν Ἱερουσαλὴμ μετὰ λύχνου infolge einer Dittographie — in der LXX folgt καὶ ἐδικαίσω — die Dublette καὶ ἐδικαίσω τὴν Ἱερουσαλὴμ μετὰ λύχνου aufweist; in der Hs. 86, aus der die Randnote stammt, steht auch nicht Οἱ λοιποί, sondern Α, und dies ist = Λουκιανός, wie man schon vor Montfaucon erkannt hatte; erst Montfaucon hat hier wie auch an anderen Stellen die falsche Deutung eingeführt, s. Field I, S. LXXXV unten]. Auch braucht Α' ἐδικαίσεις nur für עָרַב und עָרַב: Ps. 17⁴⁸ (Mercati). Prov. 6³¹ (Α' Σ' Θ' Ε'). Jer. 20¹² (Auct.). 50²⁸ („Härte“). Daher kann ἐδικαίτε nicht wohl dem Α' angehören. Am leichtesten läßt es sich als eine von Θ' herrührende Abänderung des δικαίωσαι der LXX begreifen, vgl. den Schluß von Anm. 38.

41) Α' übersetzt מְרִיבֵי durch διάφορα auch in Exod. 25⁴, 28^{5.22} (vgl. Brooke-M'Lean x. St.). 35^{22.23} (nur syrisch erhalten). 35. Lev. 14⁴ (s. unten S. 34 Anm. 92). Θ' übersetzt es durch ἀλλοιούμενον auch in Exod. 28²² (nur syrisch erhalten). 35^{22.23}. Beide leiten מְרִיבֵי von מְרַב „sich ändern, verschieden sein“ ab.

42) 710 πυρρωθῶσιν. Derselbe Fehler findet sich an den beiden anderen Stellen, wo das Verbum πυρρῶσθαι noch vorkommt, nämlich 1) in

20 ומריחם *μηδὲ εἰσακούσῃτε μου*⁴³⁾] *Α' καὶ προσεφίσητε*⁴⁵⁾ *Σ' Θ'*
παραπιπράνῃτε

21 צדק ילן בה *δικαιοσύνη ἐκοιμήθη ἐν αὐτῇ*] *Α' Θ' δίκαιον*⁴⁶⁾
αὐλισθήσεται Σ' δικαιοσύνη ἡλίζετο ἐν αὐτῇ

מרצחים φονεῖται Α' φονεῖς

22 לסינים היה *ἀδόκιμον*⁴⁷⁾] *× Α' πῶς γέγονεν εἰς στέμφυλα*⁴⁸⁾

*× γέγονεν εἰς σκαώρια*⁴⁹⁾

כנאך מהול במים *οἱ κἀπηλοὶ σου μίσγονται τὸν οἶνον ὕδατι*]

LXX Thr. 47, wo אדמו, wie schon die Sixtina z. St. zweifellos richtig vermutet hat, ursprünglich durch *ἐκπυρώθησαν* widergegeben war, dieses aber schon in sehr alter Zeit zu *ἐκπρώθησαν* (BQ^{ms}) geworden und dann wegen des vorhergehenden γάλα nach Ps. 11870 (*ἐκπρώθη ὡς γάλα*) in *ἐκπρώθησαν* (so die große Masse der Hss.) emendiert ist, 2) in Exod. 258 *מִצֵּי־מַאֲדִים* *Οἱ λοιποὶ ἐκπυρώμενα*: so nach M, aber nach den übrigen Hss. (s. Field und Brooke-M^sLean z. St.) *ἐκπυρώμενα*. Übrigens ist auch bei Σ', der an unserer Stelle *πυρραὶ ὕδιν* übersetzt, in der Hs. selbst (Q) nicht *πυρραὶ*, sondern *πυραι* geschrieben.

43) Über diese Übersetzung s. unten S. 34 Anm. 92.

44) Der Index fehlt im Texte.

45) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, s. unten 34 und die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1213 unter *προσφίξιν* und *προσφισμός* (hinnen kommt das bei Hatch-Redpath ganz fehlende *προσφισμός* = מרי, das in Reg. I 1523 aus Fields Anmerkung für das *παραπιπράμω* seines Textes einzusetzen ist).

46) *δίκαιον* entspricht ganz der Praxis des Α', der צדק *δίκαιον* und צדק *δικαιοσύνη* streng unterscheidet, vgl. Aquila ed. Taylor S. 80 (zu Ps. 962:9) und oben S. 10 Anm. 2.

47) Der Index steht beim vorhergehenden *ἀργύριον*. Die zu היה לסינים gehörigen Randnoten stehen vor den zu 121 gehörigen; der Schreiber hatte die zu 121 gehörigen Randnoten genau neben den Text gesetzt und kam nun mit dem Raume nicht aus, daher benutzte er den vor 121 noch übrig gebliebenen freien Raum.

48) πῶς ist unerklärlich; es wird irrtümlich aus dem vorigen Verse, wo die LXX πῶς *ἐλύετο* hat, hierher geraten sein. An der Richtigkeit der Zuweisung des Übrigen an Α' kann kein Zweifel sein, da *στέμφυλα* auch in 123 als Α'-Übersetzung von סינים überliefert ist.

49) Diese Übersetzung gehört Σ' an, der auch in 123 סינים durch *σκαώρια* wiedergibt. Die Wiederholung des Asteriskus vor der zweiten Übersetzung ist hier ebenso auffällig wie in 14, vgl. oben S. 21 Anm. 12.

A' συμποσιασμός⁵⁰⁾ σου περιτετμημένος ὕδατι⁵¹⁾ Σ' ὁ οἶνος
μιμιγμένος ὕδατι⁵²⁾ Θ' ὁ οἶνος περιγηγμένος ὕδατι

23 חר δῶρα⁵³⁾] A' δωροκοπία

מלמניס ἀνταπόδομα⁵⁴⁾] Σ' ἀμοιβή

24 מצרי ἐν τοῖς ὑπεραντίοις⁵⁵⁾] A' ἀπὸ τῶν⁵⁶⁾ θλιβόντων με

50) Vgl. Deut. 21²⁰ סָבַע A' συμποσιάζει. Bisher nahm man für unsere Stelle als A'-Übersetzung nach Hieronymus συμποσιον an; Hieronymus ist wieder ungenau, vgl. oben S. 21 Anm. 15.

51) Vor ὕδατι vermißt man bei A' ein ἐν = ε. Außer durch den ungriechischen Klang von ἐν ὕδατι wird die Fortlassung des ἐν auch mit durch den Einfluß der anderen Übersetzungen, besonders der LXX, die gleichfalls bloßes ὕδατι haben, veranlaßt sein. Denn es läßt sich öfter feststellen oder vermuten, daß die hexaplarischen Noten dem LXX-Texte, an dessen Rande sie stehen, angeglichen sind, s. oben 1₄ (βεβαρημένος) und unten 2₈ (εἶλεν und ἀπέριψεν). 3₁₀ (ἐκταταμένω und παρενσυχάζουσαι), 21 (τὰ). 5₁ (πατραδὶλφω). 2 (ἐλισσολόγησα). 8 (πρός). 12 (νδβλας). 22 (ἀφιστῶντες). 6₅ (μιμιγμένα). 8₇ (τέναγος). 8 (Ἰουδαία). 14 (οἶκος). 9₁₇ (ἀδάνας). 11₅ (ῥῶτον). 12₃ (χαρᾶς). 13₃ (δυνατοί), 3 (ᾠδινούσης) und 5₁₇, wo die Worte οἱ διηρασμένοι aus dem LXX-Texte irrtümlich auch in die Randnote eingedrungen, aber in der Hs. selbst getilgt sind. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2₉ αἰτοῖς und 7₁₄ συλλαμβάνει.

52) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *vinum tuium mixtum est aqua* (vgl. oben S. 7 Anm. 1). 710 läßt hier wie auch bei Θ' das σου hinter οἶνος aus, da es schon bei A' dagewesen ist.

53) 710 faßt A' δωροκοπία und Σ' ἀμοιβή zusammen und stellt den Index für beides zu dem zwischen δῶρα und ἀνταπόδομα stehenden διώνοντες. Aber die beiden Noten müssen getrennt werden. מלמניס Σ' ἀμοιβή war schon bekannt (bereits in der Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597 [s. unten zu 11₄] und von Montfaucou richtig aus dem Lateinischen retrovertiert). δωροκοπία ist stets Übersetzung von חר und zwar gewöhnlich wie an unserer Stelle bei A' (Deut. 10₁₇. Ps. 25₁₀ [Auct.]. Prov. 6₃₀), nur in Ps. 25₁₀ [Auct.] soll auch Σ' so übersetzt haben.

54) Der Index steht beim folgenden ἐχθρῶν. Dies ist falsch, da sowohl A', als auch Σ' und Θ' רצ, aber nicht רצ durch θλιβόντων übersetzen. Die Randnote wurde zu ἐν τῶν ἐχθρῶν μου gezogen, weil sie diesen Worten ähnlicher war als den Worten ἐν τοῖς ὑπεραντίοις, zu denen sie in Wirklichkeit gehört.

55) A' setzt den Artikel, wie uns unsere zuverlässigsten A'-Quellen lehren, nur da, wo im Hebräischen der Artikel steht oder ein anderes Äquivalent (רצ, ה) vorhanden ist, s. das hebräisch-griechische Wörter-

- 25 **חֲשִׁיבָה** *ἐπαξίω*] *Α' Σ' Θ' ἐπιστρέψω*
כָּבֵר⁵⁶⁾ *εἰς καθαρὸν*⁵⁷⁾] *Α' ὡς*⁵⁸⁾ *ἐκλεκτόν*
סִינִיךְ *τοῦς δὲ ἀπειθοῦντας ἀπολέσω*] *Α' στέφυλά σου Σ' ἀποστήσω*⁵⁹⁾ *τὴν σωρίαν σου Θ' τὸ γιγαριῶδες σου*
27 **תַּפְרָה** *σωθῆσεται*] *Α' Σ' Θ' λυτρωθῆσεται*
בְּצִדְקָה *ושִׁבִיחַ* ἢ *ἀίχμαλωσία αὐτῆς καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης*] *Α' Σ' καὶ οἱ*⁶⁰⁾ *ἐπιστρέφοντες αὐτήν*⁶¹⁾ *ἐν δικαιοσύνῃ*⁶²⁾
28 **יָבֹל** *συντελεσθῆσονται*] *Σ' ἀναλωθῆσονται*⁶³⁾

verzeichnis unter „Artikel“. Jeder Verstoß gegen diese Regel weist auf einen Fehler der Überlieferung hin: entweder ist der Artikel später zur *Α'*-Übersetzung hinzugefügt, oder die Übersetzung gehört überhaupt nicht dem *Α'* an. An unserer Stelle ist beides möglich: die Übersetzung kann ohne *עֹרֶן* von *Α'*, mit *עֹרֶן* von *Σ'* oder *Θ'* stammen. — Alle Fälle, in welchen ein Verstoß gegen die angeführte Regel vorliegt, sind im hebräisch-griechischen Wörterverzeichnis unter „Artikel“ zusammengestellt.

56) Masoretische Vokalisation **כָּבֵר**, aber LXX und *Α'* sprachen **כָּבֵר** statt **כָּבֵר**.

57) Der Index steht beim vorübergehenden *πυρώσω*.

58) Curterius hat in seinem Abdrucke Q's *εἰς* statt *ὡς*, und noch Field hält dies für die wirkliche Lesart Q's (vgl. oben S. 18 unter „Q“) und korrigiert es nur nach Syrohex. in *ὡς*. Aber in Wirklichkeit hat auch Q *ὡς*.

59) Als *Σ'*-Übersetzung von **סִינִיךְ כָּבֵר וְאֶצְרָךְ** überliefert Q *καὶ πυρώσω εἰς καθαρὸν τὴν σωρίαν σου*, und diese Überlieferung ist durchaus unverdächtig, da *Α' Σ'* auch in Ier. 6₂₀ **צִדְקָה צִדְקָה** durch *ἐν πυρὶ καὶ πυρώσω* wiedergeben. Folglich kann *ἀποστήσω* nicht hierher gehören. Wahrscheinlich entspricht es dem folgenden **אֶצְרָךְ**, vgl. besonders 8₁₁ **וְיִסְרִי** (als **וְיִסְרִי** aufgefaßt) *Σ' καὶ ἀπότησέ με*, außerdem 7₁₇. 30₁₁. Ioh 9₃₄. Ier. 32₁₁. Unwahrscheinlich ist die Annahme einer Verstümmelung aus *ἀποκαταστήσω*, was Q als *Σ' Θ'*-Übersetzung von **אֶצְרָךְ** 1₂₆ überliefert.

60) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben Anm. 55.

61) *αὐτήν* ist vielleicht Schreibfehler für *αὐτῆς*.

62) Prokop führt zuerst den LXX-Text „καὶ μετὰ ἐλεημοσύνης“ an und fährt dann fort: „ἢ ὡς οἱ λοιποὶ ἠρμήνευσαν, μετὰ δικαιοσύνης“. Danach schreibt Montfaucon: „Οἱ λοιποὶ, μετὰ δικαιοσύνης“, aber Field streicht das *μετὰ*, welches Prokop nur aus dem LXX-Texte wiederholt hat, mit Recht und behält bloß *δικαιοσύνης* bei.

63) *ἀναλίσκεις* findet sich gerade bei *Σ'* besonders häufig, s. Hatch-Redpath S. 79 und Suppl. S. 200.

- 29 מִיָּדָיו ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις αἰμάτων⁶⁴) | Α' ἐπὶ τῶν⁶⁵ ἰσχυρῶν⁶⁶
Σ' ἀπὸ τῶν δορυῶν⁶⁷
- 30 הָלֵא τερέβινθος | Σ' δρυς⁶⁷)
 הָלֵא παράδεισος | Α' Σ' Θ' κήπος
- 31 לָנֶחָם ὡς καλὰ μὲν σιταπύου | Α' εἰς τίναγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα⁶⁸
 לָנֶחָם ὡς σπινθήρη⁶⁹ | Α' Σ' Θ' εἰς σπινθήρα⁶⁹

64) Der Index steht beim folgenden αἶμα.

65) τῶν ist bei Α' irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Die Hinzufügung des Artikels wurde hier wohl noch begünstigt durch das Fehlen der Elision bei ἀπό, vgl. die Anm. zu ἀπό 9¹¹.

66) Noch Field gibt nach Curterius an: „Οἱ Γ' ἀπὸ τῶν εἰδώλων“, aber Q selbst hat nur „Οἱ Γ' ἀπὸ“ ohne τῶν εἰδώλων, was Curterius eigenmächtig nach der LXX hinzugefügt hat (vgl. oben S. 18 unter „Q“). — Α' übersetzt nicht nur הָלֵא „Gott“ durch ἰσχυρός (vgl. Reider S. 350), sondern auch הָלֵא Ps. 21³⁰ durch ἰσχυρότης (Aquila ed. Taylor S. 6); daher folgt an unserer Stelle aus ἰσχυρῶν nicht, daß Α' wie einige hebräische Hss. מַלְאִים gelesen hat.

67) δρυς schrieb man bisher nach Prokop den λοιποὶ zu. Aber 710, der nur den Σ' als Autor nennt, hat gewiß recht. Denn 1) sagt auch Hieronymus: „terebinthus . . . sive quercus, ut interpretatus est Symmachus“; 2) hat Α' nach der zuverlässigen Überlieferung zwar הָלֵא (הָלֵא oder הָלֵא) durch δρυς wiedergegeben (Ind. 9²⁷. Is. 21³. 44¹⁴ [Α' Θ']). Os. 4¹³), aber הָלֵא durch τερέβινθος (Reg. I 21⁹. Ez. 6¹³. Os. 4¹³); alle Stellen, an welchen er nach Field הָלֵא, הָלֵא oder הָלֵא durch δρυς wiedergegeben hätte (Gen. 14⁸. 35⁴. Jos. 24³⁶. Reg. I 17¹. Is. 1³⁰. 6¹³), sind unglaublich oder mindestens zweifelhaft, da Α' hier mit anderen Übersetzern zusammengefaßt wird (in Gen. 14⁸ gehört δρυς nach anderer Überlieferung auch nur dem Σ' an, s. Field's Anm. und Brooke-McLean 2. St.). Vgl. ferner unten zu 6¹³.

68) Als Autor von ἀποτίναγμα kannte man bisher aus Hieronymus nur den Σ'. Doch ist es nicht unmöglich, daß auch Θ' so übersetzt hat, da ἀποτίναγμα an der anderen Stelle, wo es noch vorkommt, Ind. 16⁸ (auch dort = נֶחָם), gerade dem Θ' zugeschrieben wird (s. Field 2. St.).

69) εἰς σπινθήρα schreibt Q nur Α' Σ' zu. Wer recht hat, läßt sich nicht ausmachen. Θ' kann irrtümlich hinzugefügt sein, wie in 2² zu ποταμῶσθεονται. Aber es ist auch möglich, daß Θ' in der Tat εἰς σπινθήρα gehabt hat; denn das Wort σπινθήρ steht hier auch in der LXX, und Θ' gibt ja eigentlich nur eine Revision der LXX und behält daher manches aus ihr bei, vgl. unten 2⁸ (τέκνοις ἀλλοτρίοις); 11 (οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι κτλ.); 32 (τεθανυσμένον προδάπω); 3 (προσκόψει); 8 22 (τοῦτο

שניהם יחדו οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἀμετρώοι ἔμα] *A'* δύο αὐτοὶ
ὁμοῦ⁷⁰⁾ *Σ'* ἀμφότερα ἔμα *Θ'* ἀμφότεροι ἔμα

Kapitel 2.

1 ישעיהו הוה אשר הדבר ה' *δ* λόγος *δ* γενόμενος πρὸς Ἡσαΐαν] *A'*
τὸ ῥῆμα⁷¹⁾ *δ* ὁραματίσθη⁷²⁾ Ἡσαΐας⁷³⁾ *Σ'* *Θ'* ἔν⁷⁴⁾ εἶδεν
Ἰεσσαΐς⁷⁵⁾

πρῶτον). 9₁₄ (πρόσωπα). 10₁₂ (αὐτῶν). 11₂ (θεοῦ und κατὰ). 13₁₆ (ἐχθροῦς). 21 (ἤλων). 15₂ (κατατετυμμένος, wohl irrtümlich dem *Σ'* zugeschrieben); vgl. auch die letzte Anmerkung zu 7₁₈.

70) Hatch-Redpath S. 60. 294 und Suppl. S. 200. 210 führen aus *A'* neun Stellen für ἔμα und elf für ὁμοῦ an. Regelmäßig ist ἔμα = יחד, ὁμοῦ = יחדו. Nur zwei Ausnahmen finden sich: 1) in Aquila ed. Taylor Ps. 101₂₃ ist ἔμα = יחדו, aber das Wort ist, wie die beigegebene Photographie lehrt, im Original unlesbar, also von Taylor falsch ergänzt, 2) in Reg. I 17₁₀ ist überliefert יחדו *A'* ὁμοῦ *Θ'* ἔμα, aber hier werden die beiden Übersetzer verwechselt sein. Die Unterscheidung der beiden Synonyma entspricht ganz der Art des *A'*, s. oben S. 10 Anm. 2.

71) ῥῆμα = דבר entspricht der Praxis des *A'*, s. oben S. 10—15.

72) Um ראה und הוה zu unterscheiden, hat *A'* nur ראה, das Wort der gewöhnlichen Sprache, durch ὁρᾶν wiedergegeben, dagegen הוה, das Wort der gehobenen Sprache, das auch oft das Schauen von Gesichtern bezeichnet, durch ὁραματίζειν, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 673 (εἶδεν). 1007. 1005 und Suppl. S. 206. 210 (Ausnahmen: Is. 29₁₀ הוה *A'* τοὺς ὁρῶντας stammt aus dem ganz jungen und oft unzuverlässigen „Cod. 88“, vgl. unten zu τυφῶντες 13₂₁; Ez. 21₂₈ כן הוה ברוח *A'* *Σ'* ἐν τῷ ὁρᾶν ἐι μάταια gehört auch wegen μάταια nicht dem *A'* an, s. unten zu ματαιότητος ὁ 13). Dementsprechend übersetzt *A'* einerseits die Ableitungen von ראה durch Ableitungen von ὁρᾶν: ὁρασις = הראה und einmal (Iob 37₁₈) = רא' (Ps. 88₂₀ ברוח *A'* *Σ'* δ' ὁρᾶσως gehört auch wegen δ'α nicht dem *A'* an, überdies nennt Theodoret als Autor nur den *Σ'*), ὁραμα Dan. 10₁ = הראה (in Is. 30₈ ist ὁραμα = משה ein von Field unbegreiflicherweise in den Text aufgenommener Schreibfehler des oben erwähnten jungen „Cod. 88“ für das schon bei Montfaucon richtig stehende ἄμα, vgl. Fields Auctarium z. St. und unten zu ἄμα 14₂₅). Andererseits gibt *A'* die Ableitungen von הוה ganz folgerichtig durch Ableitungen von ὁραματίζειν wieder: ὁραματισμός = הוה und הוה, ὁραματιστής Is. 56₁₀ = הוה (Field nach Prokop הוה *A'* φαρταζόμενοι *Σ'* ὁραματίζαι, aber hier sind offenbar *A'* und *Σ'* verwechselt). Für

die Belegstellen verweisen wir wiederum auf Hatch-Redpath und bemerken nur, daß zu den dort genannten A'-Stellen eventuell noch eine für *δραματισμός* hinzukommt. Q hat nämlich am Anfange des Is. als erste Randnote ohne Index „*Ἡσάϊας. δραματισμός*“ (in zwei Zeilen), und dieselbe Note findet sich auch in der alten Hs. 88 (nach der im Besitze des Septuaginta-Unternehmens befindlichen Photographie), nur ist in 88 die Randnote zu der Überschrift des Buches selbst hinzugefügt und *δραματισμός* zu *δραματισμός* entstellt, sodaß also die Überschrift lautet „*Ἡσάϊας. Ἡσάϊας δραματισμός*“. Hier kann *δραματισμός* die namenlos überlieferte A'-Übersetzung des Wortes *חֲזַק* sein, mit welchem das Buch Is. beginnt. Allerdings ist bei dieser Annahme das „*Ἡσάϊας*“ nicht recht erklärlich; es kann höchstens eine aus der A'-Kolumne der Hexapla mechanisch mit übernommene Buchüberschrift sein. Daher könnte man in „*Ἡσάϊας. δραματισμός*“ auch eine Deutung des Namens *חֲזַק* sehen, den man von *חָזַק* „schanen“ abgeleitet hätte. Für diese Auffassung wäre anzuführen, daß Q auch andere Deutungen hebräischer Wörter, speziell auch Prophetennamen, beibringt, s. das „Onomasticon Marchalianum“, welches Franz Wutz, *Onomastica sacra* 2 (1915), S. 677—679 aus E. Klostermanns Aufsatz in der *Ztschr. f. d. alttest. Wiss.* 23 (1903), S. 135—140 abdruckt. Gegen diese Auffassung scheint jedoch zu sprechen, daß der Name *Ἡσάϊας* in der onomastischen Literatur sonst immer anders gedeutet wird, s. die Stellen in den Registern zu Lagardes *Onomastica sacra* (2. Aufl. Göttingae 1887) und zu Wutz' *Onomastica sacra*. — In Is. 30₁₀ wird *δραματισμός* bei Field A' & ' zugeschrieben, aber das ist natürlich ebenso falsch, wie die bereits richtiggestellte Zuweisung von *δραματισμός* Is. 56₁₀ an Σ'. *δραματισμός* und seine Ableitungen gehören ausschließlich dem A' an und sind wohl erst von ihm selbst gebildet. Denn die Lexika bringen aus der ganzen übrigen Gräzität nur eine einzige Belegstelle bei, *Constit. apost.* VII 33, wo es in einem Gebete heißt, Gott habe den Abraham *δραματισμός* geleitet, und diese Stelle hängt wohl sicher von A' ab. Denn der einzige Fall, wo in der Geschichte Abrahams eine Offenbarung in einem Gesichte vorkommt, ist Gen. 15₁, und dort ist im Hebräischen gerade das Wort *חֲזַק* gebraucht, welches A' durch eine Ableitung von *δραματισμός* wiedergegeben haben muß. Die Abhängigkeit der erwähnten Stelle von Gen. 15₁ wird dadurch bestätigt, daß auch die Fortsetzung aufs unzweideutigste an Gen. 15 anknüpft; denn wenn es weiter heißt, der *γνώσις* Abrahams sei die *πίστις* vorausgegangen und die *ἐνδοξία* gefolgt, so hat der Verfasser dabei offenbar Gen. 15 im Auge, wo sich gerade diese Stufenfolge findet: 1) Glaube: 15₁ *ἐπίστευσεν*, 2) Erkenntnis: 15₂ Abraham fragt „κατὰ τί γινώσκωμαι“, 13 Gott sagt „γινώσκων γινώσκω“, 3) Bundschließung: 15₁₈ *ἐκτίσθη*. . . *διαθήκη*. Auch ist *δραματισμός* hier nicht der einzige auf A' zurückgehende Terminus, sondern es kommt noch das eben schon an-

2 כראש [επ' ἀκρων⁷⁶] A' ἐν κεφαλῇ

וְנָהַל [ἡξονόων⁷⁷] A' Θ' ποταμωθήσονται Σ' συρρεύσει⁷⁸

3 (נ)ו' ἀναγγελεῖ] A' Θ' φωτίσει Σ' ἐποδείξει

4 אֵת אֶרֶץ אֱרֹצָא] A' ἐχέτας

geführte Wort *συρῆκη* hinzu; denn während die LXX כראש regelmäßig durch *διαθήκη* wiedergibt und demgemäß auch bei den Christen allgemein der Terminus *διαθήκη* üblich geworden ist, haben A' und Σ' כראש stets durch *συρῆκη* wiedergegeben, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1316 und Suppl. S. 214 (die von Hatch-Redpath S. 302 unter *διαθήκη* aus A' und Σ' angeführten Stellen sind unglaubwürdig, wie z. T. schon Field bemerkt). Die Benutzung A's, die, wenn wir es in Constit. apost. VII 33 mit einem original christlichen Gebete zu tun hätten, allerdings höchst auffällig wäre, erklärt sich daraus, daß dies Gebet, wie W. Bousset demnächst zeigen wird, von Haus aus jüdisch und nur leicht christlich überarbeitet ist; bei den Griechisch redenden Juden fand ja die Übersetzung A's sehr schnell Eingang und wurde auch im Gottesdienste gelesen; nur muß man natürlich annehmen, daß die ursprüngliche jüdische Fassung des Gebetes nicht vor der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. entstanden ist. — Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß zu der Annahme, daß die Wörter *δραματίζεσθαι*, *δραματισμός* und *δραματιστής* Neuschöpfungen des A' sind, auch die Art ihrer Bildung vorzüglich paßt, da nach Reider S. 353 f. unter den von A' bevorzugten Bildungen die Verbalbildungen auf *-ίζειν* und die Nominalbildungen auf *-μός* und *-τής* an erster Stelle stehen.

73) Ob A' selbst wirklich die Namensform *Ἰσοάρας* gebraucht hat, erscheint etwas zweifelhaft, da er Personennamen genau zu transkribieren pflegt, s. Reider S. 339.

74) Aus 3r folgt, daß Σ' Θ' wie die LXX ὁ λόγος hatten. Auch sonst verwenden Σ' und Θ' sehr viel öfter λόγος als ῥῆμα, während bei A' umgekehrt ῥῆμα vorherrscht (vgl. oben S. 10—15).

75) Zu *Ἰσοάρας* vgl. Field Auctarium: Is. 37 z. 6 וְיִשְׁרָאֵל Θ' *Ἰσοάρας*.

76) Der Index steht beim folgenden *ὁρίων*.

77) Der Index fehlt im Texte.

78) Vgl. Ier. 51 44 וְנָהַל A' *ποταμωθήσονται* (Var. *ποταμῶσι*), Σ' *συρρεύσει*. Die etymologisierende Wiedergabe von נָהַל durch *ποταμῶσθαι* gehört zweifellos dem A' an. Es ist kaum glaublich, daß Θ' ihm hierin gefolgt sein sollte. Vielleicht ist auch Θ' in 710 erst nachträglich, wenn auch scheinbar von erster Hand, hinzugefügt; denn während die Namen der Autoren in 710 sonst zusammen vor der Übersetzung zu stehen pflegen, steht hier nur A' davor, dagegen ist Θ' über den ersten Buchstaben von *ποταμωθήσονται* gesetzt.

(גיהות) [εἰβήνας] *A'* δόρατα

מזמור דרעפאנא] *A'* κλαστήρια

6 נטשנ *ἀνέκεν* *A'* εἶασεν *Σ'* ἀπέριψεν⁷⁹⁾

מרם מלאו כי מלי *ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ' ἀρχῆς*] *Σ'* ἐπλήσθησαν
γὰρ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς

ויבילי נכרים ישפיו *καὶ τέκνα πολλὰ ἄλλοφύλα ἐγενήθη αὐτοῖς*
A' καὶ ἐν τοῖς⁸⁰⁾ παιδίοις⁸¹⁾ ξένων χορηγήσουσιν⁸²⁾ Σ' καὶ
μετὰ τέκνων ἄλλοτρίων ἐφόνησαν⁸³⁾ Θ' καὶ ἐν τέκνοις ἄλλο-
τροῖς⁸⁴⁾ ἠρχέσονται⁸⁵⁾

79) Field nach Prokop: *A'* εἶασας *Σ'* ἀπέριψας (und *Θ'* ἀνήκας). Das ist natürlich richtig. Die 3. Person in 710 ist durch Angleichung an die LXX entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

80) τοῖς gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

81) *παιδίοις* entspricht der Praxis des *A'*, denn dieser unterscheidet *παιδίον* = נַדִּי und *παῖς* = נַכִּי, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath, auch unten Is. 34,5 (Ausnahmen: 1) Deut. 1,38 *παιδία* = נַכִּי, aber die Übersetzung weicht auch sonst von der Art *A'*'s ab und gehört gewiß einem anderen Übersetzer an, 2) Reg. III 14,2 Field *παιδίον* = נַכִּי, aber der Alexandrinus hat richtig *παιδί*, 3) Ier. 34,11 *παιδας* = נַכִּי, aber dies wird nicht von Field, sondern nur von Swete nach bloßer Vermutung dem *A'* zugeschrieben und gewiß mit Unrecht, denn *A'* gibt נַכִּי durch δούλος wieder). Dementsprechend unterscheidet *A'* sogar *παιδιότης* = נַדִּי, Ps. 109,2 und *παιδότης* = נַכִּי, Aquila ed. Taylor Ps. 102,5.

82) 710 *χορηγήσουσα*. Das schließende *-ν* war im Archetypus vermutlich mit dem tachygraphischen Zeichen (Oskar Leibmann, Die tachygraph. Abkürzungen der griech. Hss. [1880], Taf. 6 § 38) geschrieben und wurde irrtümlich als α (ebenda Taf. 2 § 13) gelesen. — Hebr. פִּטוּ = aram. und neuhebr. פִּטוּ heißt im Qal „genügen“, in den Kausativbildungen „genügend tun“ (s. R. Smend, Die Weisheit des Jes. Sir. erklärt [1906] zu Sir. 39,18) und „genug geben, liefern“ (Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch [1901]). In letzterem Sinne faßt es *A'*.

83) Bisher nur durch Hieronymus lateinisch bekannt: *et cum filiis alienis applausuerunt*. Hiernach hatte Field *ἐνεκρότησαν* vermutet. *Σ'* leitet פִּטוּ von der Wurzel פִּטוּ „schlagen, klatschen“ ab, die allerdings in Iob 27,23 ausnahmsweise einmal mit פִּטוּ geschrieben ist, aber sonst nur im Qal vorkommt; vgl. *κροεῖν* = פִּטוּ oder פִּטוּ LXX Thr. 2,15. Ez. 21,12, *A'* und *Σ'* Ier. 31,19, *Θ'* Iob 27,23, *ἐνεκροεῖν* = פִּטוּ LXX Num. 24,10.

84) *Θ'* hat die Beordnung des Adjektivs in *τέκνοις ἄλλοτρίοις* wohl aus der LXX (*τέκνα . . . ἄλλοφύλα*) beibehalten, vgl. oben Seite 28.

- 7 $\pi\alpha\rho$ ἀριθμός] \mathcal{A}' $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\mu\alpha$ ⁸⁶⁾ Σ' Θ' $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$
 8 לִילִים βδελυγμάτων] \mathcal{A}' $\epsilon\pi\iota\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\upsilon\varsigma$ ⁸⁷⁾ Θ' $\epsilon\iota\delta\acute{\omega}\lambda\omega\upsilon$
 9 לֵהם תשנ $\epsilon\upsilon\eta\sigma\omega$ αὐτοῦς] \mathcal{A}' ἀφ᾽ ἡς⁸⁸⁾ αὐτοῖς⁸⁹⁾ Σ' Θ' ἀφ᾽ ἡς⁹⁰⁾

Anm. 69. (Bei Σ' kann ἀλλοτριῶν dem τέκνων ebensogut untergeordnet wie beigeordnet sein.)

85) Θ' leitet קרשׁ von derselben Wurzel קרשׁ ab wie \mathcal{A}' , s. Anm. 82.

86) Dieselbe Übersetzung ist noch in Ps. 134: anonym überliefert und gehört auch dort zweifellos dem \mathcal{A}' an. \mathcal{A}' gibt durch τέλος an allen acht Stellen, die Hatch-Redpath S. 1345 anführen, $\pi\epsilon$ wieder (in der von Hatch-Redpath Suppl. S. 214 aus Aquila ed. Taylor angeführten Stelle Ps. 102₉ wäre τέλος = $\pi\omega$, aber erhalten ist hier nur -ος, und dies muß natürlich nicht zu τέλος, sondern zu νίκος ergänzt werden, vgl. unten 13₂₀). Infolgedessen wählte \mathcal{A}' zur Wiedergabe der längeren hebräischen Wörter $\pi\alpha\rho$, $\pi\alpha\rho$ und $\pi\alpha\rho$ nach seiner oben S. 10 Anm. 2 besprochenen Praxis die längeren griechischen Wörter τέλεσμα (nur an unserer Stelle und in Ps. 134₇) und τέλευταῖον (Is. 15₂₁. Reg. I 9₂₁ [s. Field z. St.]. Ps. 45₁₀ [Mercati]. 60₂. Is. 41₂₋₉. 56₁₁; in Is. 37₂₁ soll \mathcal{A}' $\pi\alpha\rho$ durch τοῦ τέλευταῖον αὐτοῦ übersetzt haben, dies könnte sich daraus erklären, daß \mathcal{A}' hier mit dem Paralleltexte des Königsbuches [hebr. II 19₂₃] $\pi\alpha\rho$ statt $\pi\alpha\rho$ gelesen hätte, nur wäre dann außer dem τοῦ, das ihm ja auf keinen Fall angehören kann [s. oben S. 26 Anm. 55], auch noch das αὐτοῦ zu streichen).

87) Diese Übersetzung ist für \mathcal{A}' charakteristisch, vgl. unten 2₂₀ und Hatch-Redpath S. 526 und Suppl. S. 294. Zu Job 18₄, wo $\lambda\alpha\tau\rho\iota$ ἐπιπλάστοι μου = לִילִים dem Σ' zugeschrieben wird, bemerkt schon Field mit Recht, daß dies verdächtig ist („auspicio non vacante“); es ist in $\lambda\alpha\tau\rho\iota$ ἐπιπλάστου zu verbessern und dem \mathcal{A}' zuzuweisen.

88) Field nach Prokop ἀφ᾽ ἡς: Schreibfehler oder Emendation des allerdings für einen Griechen ganz unverständlichen ἀφ᾽ ἡς unter dem Einflusse des ἀφ᾽ ἡς der LXX.

89) So auch Field richtig nach Prokop und Syrohex., dagegen Q falsch \mathcal{A}' Σ' Θ' αὐτοῦς (nur dies eine Wort wird notiert). Der Fehler erklärt sich daraus, daß Q im LXX-Texte αὐτοῖς statt αὐτοῦς hat; hätte er nun auch am Rande αὐτοῖς geschrieben, so wäre gar kein Unterschied dagewesen, daher emendierte er das αὐτοῖς der anderen Übersetzer in αὐτοῦς. Hieraus ist zu schließen, daß die Randnote Q's ursprünglich auf einen von Q abweichenden LXX-Text mit der Lesart αὐτοῖς berechnet war; denn wenn auch der LXX-Text αὐτοῖς bot, so lag gar kein Grund vor zu notieren, daß die anderen Übersetzer αὐτοῖς übersetzt haben. Vgl. oben S. 16.

90) Als Autor von ἀφ᾽ ἡς nennt Field nach Prokop nur den Σ' .

10 צור $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha\varsigma$] στερέωμα⁹¹⁾11 עיני נבחות אדם שפל $\text{o}\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota\ \chi\upsilon\sigma\iota\upsilon\sigma\iota\ \psi\eta\lambda\omicron\iota\ ,\ \delta\ \delta\epsilon\ \delta\iota\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \tau\alpha\pi\sigma\iota\upsilon\sigma\iota\varsigma$] A' $\delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\omega\delta\upsilon\sigma\iota\ \mu\epsilon\tau\omega\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$

91) Wem diese namenlose Übersetzung angehört, läßt sich nicht sagen. στερέωμα = צור kommt bisher nirgends vor, während das Adjektiv στερής von verschiedenen Übersetzern zur Wiedergabe von צור verwendet wird, auch schon in der LXX Is. 2²¹, 5²⁸, 51¹, στερεὰ πέτρα = צור. Doch darf es wohl als sicher gelten, daß A' nicht der Autor unseres στερέωμα ist, denn er übersetzt צור sonst durch στερεός (vgl. unten 8¹⁴) und verwendet στερέωμα nur zur Wiedergabe von רקיע (Gen. 1⁸, 8. 20. Ps. 150¹; außerdem Ex. 4¹⁸ angeblich „A. [juxta ed. 2^{4m}] ΣΘ.“ στερέωμα = משה) und dementsprechend στερεωµατίζειν zur Wiedergabe von רקע (Reg. II 22⁴⁸, vgl. Reider S. 342).

92) A' scheut sich auch sonst nicht, wo der Sinn oder Zusammenhang es zu fordern scheint, ein Wort, das im Status constructus steht, also das folgende Wort regiert, in den Genetiv zu setzen und vom folgenden Worte abhängig zu machen; nur muß auch in diesem Falle entsprechend dem streng durchgeführten Grundsatz des A' die Wortfolge des hebräischen Textes unverändert beibehalten bleiben. Hier nur zwei Beispiele: 1) Karmesinfarbige Stoffe heißen in Lev. 14, 2 שני הולעת. Die Bedeutung von שני läßt sich nicht genau feststellen, A' leitet es von שנה „verschieden sein“ ab und übersetzt es durch διάφορον, s. oben zu 1¹⁸; הולעת (oder הולט) bezeichnet eigentlich den „Wurm“, der die Karmesinfarbe liefert (Kermeswurm), A' übersetzt es stets, auch wo es wie oben 1¹⁸ die von dem Wurm gelieferte Farbe bezeichnet, durch σκόληξ. Folglich muß er שני הולעת in Lev. 14 durch διάφορον σκόληκος wiedergegeben haben; διάφορον ist auch wirklich, freilich anonym, überliefert, σκόληκος kann man sicher ergänzen. Nun kommt aber in Exod. 25 ff. häufig umgekehrt שני הולעת in ganz demselben Sinne vor. Hier konnte A', da es sich nicht um den Wurm, sondern um die Farbe oder den gefärbten Stoff handelt, nicht wohl σκόληξ διαφόρου übersetzen; daher drehte er das Abhängigkeitsverhältnis um und übersetzte in Exod. 25⁴, 35²⁵ שני הולעת durch σκόληκος διάφορον und dementsprechend sogar 28³ את הולעת השני durch ὃν σκόληκος διάφορον und 35²⁵ בהולעת השני durch ἐν σκόληκος τῷ διαφόρῳ. 2) In Ps. 2⁷ (ק) אספה אל הק) faßte A' אל nicht als Präposition, sondern als „Gott“ und übersetzte, da „Satzungsgott“ keinen Sinn gab, umgekehrt „Gottes Satzung“ ἰσχυροῦ ἀκριβοῦς (über ἰσχυρός s. oben S. 28 Anm. 66, über ἀκριβοῦς S. 10 Anm. 2); dieselbe Übersetzung haben übrigens auch andere Übersetzer, z. B. Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos (de preceptum). An unserer Stelle hat A' den Singular נבחה statt des Duals

ἐταπεινώθη Σ ὀφθαλμοὶ ὑψηλοί, ἄνθρωπος ταπεινός⁹³⁾ Θ'
ὁ ὀφθαλμοὶ μετέωροι, ὁ ἄνθρωπος ταπεινός⁹⁴⁾

12 תננ ὀβριότην⁹⁵⁾] Α' ὑπερφανή⁹⁶⁾

תננ zum Subjekt gemacht, weil das Prädikat בט im Singular steht. Vgl. auch unten S. 42 Anm. 139 zweite Hälfte.

93) Sowohl Σ' als Θ' schließen sich stark an die LXX an. Bei Θ' ist dies häufig, da er ja eigentlich nur eine Revision der LXX gibt, vgl. oben S. 28 Anm. 69. — LXX und Σ' ὀψηλοί und Θ' μετέωροι setzen wohl die Aussprache תננ statt תננ (trotz des vorhergehenden Status constructus) voraus; analog ist auch בט von allen dreien als Adjektiv, nicht als Verbum finitum gefaßt.

94) Der Index steht beim folgenden ὑπερήφανος = תננ. Dies kann nicht richtig sein, da Α' תננ sonst durch ὑψηλός wiedergibt (Deut. 2²¹, Iob 21²², Ps. 77²⁸, Prov. 6¹⁷ [Α' Σ'], Is. 2¹⁴ [Of Γ'], Ier. 31¹⁵ [Auct.], Ez. 17²² [Of Γ']) und kein Grund abzusehen ist, weshalb er dies ganz gewöhnliche und prosaische Wort hier auf einmal durch ein so ungewöhnliches Wort wie ὑπερφανής, das bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommt, wiedergegeben haben sollte.

95) Zu ὑπερφανής = תננ haben wir eine Parallele in Is. 13², wo Α' תננ nach Q durch ὑπερφανείας μου wiedergegeben hat. Allerdings haben Montfaucon und Field hier ὑπερφανίας in ὑπερφανείας korrigiert, und man könnte für diese Korrektur anführen, daß Α' noch sonst Ableitungen der Wurzel תננ durch ὑπερφανία wiedergibt, vgl. besonders unten Is. 9¹⁷, 12⁵ und Ps. 30²⁴ (Mercati), 45⁴ (Mercati), Ez. 33²⁵ (in den vier ersten Stellen ist ὑπερφανεία = תננ, in der letzten = תננ), außerdem eine Reihe von Stellen, die weniger sicher sind, weil mehrere Übersetzer zusammengefaßt werden (vgl. oben S. 8 f.) oder die Übersetzung nur syrisch erhalten oder unsicher überliefert ist: Prov. 29²³, Is. 9⁸ (s. unten), 28^{1, 2}, 60¹⁵, Ier. 12⁵, 18⁶, 48²³ (hier auch תננ Α' ὑπερήφανος), Ez. 30⁵, Os. 5⁵. Aber neben dieser Übersetzung durch ὑπερφανία, die sich bei den verschiedensten Übersetzern, auch in der LXX, findet, steht die dem Α' eigentümliche Wiedergabe von תננ durch ὑπερφέρεia Iob 37⁴, 40⁵ (s. Field im Anct.), Prov. 16¹⁸, Ier. 50⁴⁴ (nach Syrohex.), Ez. 7¹⁴ (Var. ὑπερφανία), Zach. 11⁴ (nur syrisch erhalten) und ὑπερφέρεις Ier. 26¹⁹ (nach Field's einleuchtender Vermutung), Ps. 46⁵, Is. 14¹¹ (s. unten), vgl. auch Ps. 122⁴ תננ תננ ὑπερφάνων oder ὑπερφέρων. Daraus ersehen wir, daß Α' für die Ableitungen der Wurzel תננ keine einheitliche Übersetzungspraxis gehabt hat. Folglich sind wohl auch ὑπερφανής und ὑπερφανεία nicht zu beanstanden. Beide Wörter sind an sich durchaus möglich, dabei aber so ungewöhnlich (ὑπερφανεία fehlt sogar in Steph. Thes.), daß man sie sich als Schreibfehler nicht gut erklären kann.

נשׂא ὑψηλὸν καὶ μετέωρον] Α' Σ' Θ' ἐπηρμένον

13 כל אלוני ועל καὶ ἐπὶ πᾶν δένδρον βαλάνον⁹⁶⁾] Α' καὶ ἐπὶ πάσας δρύας Σ' Θ' βαλάνους

15 נבה ὑψηλόν⁹⁷⁾] Σ' μετέωρον

בצורה ὁψηλόν] Α' διχηρμένον⁹⁸⁾

16 כל שכיות חסדה ועל καὶ ἐπὶ πᾶσαν θείαν πλοίων κάλλους] Α' ἐπὶ πάσας θύεις ἐπιθυμίας⁹⁹⁾ Σ' Θ' καὶ ἐπὶ πάσας θείας ἐπιθυμητάς

19 במחלות εἰς τὰς τρώγλας] Α' ἐν ὑπορῶξιν¹⁰⁰⁾ Σ' εἰς ὑπόκεινον Θ' εἰς τὰς δίπτας¹⁰¹⁾

96) Der Index steht bei πᾶσαν am Anfang des Verses.

97) Der Index steht nicht bei diesem ὑψηλόν, sondern bei dem ὑψηλόν am Schlusse des vorigen Verses. Aber dort ist πάντα βοτάνῃν ὑψηλόν in der LXX freie Übersetzung von כל הנבטות והעצים, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß Σ' dort wie die LXX den hebräischen Plural singularisch wiedergegeben haben sollte. (Wenn in der ersten Hälfte des vorigen Verses נשׂא × Ol Γ' ὑψηλόν Υ' δρος = כל העצים והרמים überliefert ist, so darf man daraus nicht schließen, daß die drei Übersetzer dort wie die LXX singularisch übersetzt haben; der Zusatz ὑψηλόν stammt in seiner jetzigen Form von Origenes, und dieser hat naturgemäß den Singular gesetzt, weil er den Zusatz dem πᾶν δρος der LXX anpassen mußte; die Notiz „ol Γ'“ bedeutet nur, daß die drei Übersetzer das Wort ὑψηλός gebraucht haben.) Auch würde Σ', obwohl er keine so feste Übersetzungspraxis hat wie Α', נשׂא in 2₁₄ doch wohl ebenso wie in 2₁₃ durch ἐπηρμένος wiedergegeben haben. Dagegen paßt μετέωρον gut zu נבה 2₁₅, denn dies ist ein Singular, und μετέωρος = נבה kommt auch sonst bei verschiedenen Übersetzern vor, z. B. 10₂₃ bei Α' Σ' (nach Q), vgl. auch oben 2₁₁ und unten 5₁₅, wo allerdings gerade Σ' nicht μετέωρος, sondern ὑψηλός verwendet (2₁₁ שׂני נבחים; Σ' δφθαλμοὶ ὑψηλοί, 5₁₅ שׂני נבחים Σ' . . . τῶν ὑψηλῶν).

98) 710 διχηρμένον. Verbessert nach Deut. 33, Is. 36₁ (Auct.), wo Α' בצור gleichfalls durch διχηρμένος, und Reg. II 24₇, Is. 34₁₃, wo er מבצר durch διαρμα wiedergibt. Denselben Schreibfehler, den 710 an unserer Stelle bietet, fand Syrohex. in Jer. 6₂₁ vor, s. Field z. St. Er erklärt sich daraus, daß διαρμα in den Bibelübersetzungen oft, διαρριν dagegen außer an den angeführten Α'-Stellen nirgends vorkommt (in Esdr. II 14₁₇ ist διαρρις eine singuläre Variante des Sinaiticus für das sonst allgemein überlieferte αἰρρις = אַיִר).

99) καὶ und der vor ἐπιθυμίας zu erwartende Artikel fehlen.

100) So schreiben wir nach J. Wackernagels Vorschlag. Die Hs.

- כל משען לחם [σχόν ἄρτου] Α' Σ' πάν στήριγμα ἄρτου ¹⁰⁷⁾
 2 גבור γίγαντα καὶ ισχύοντα] Α' δυνατός Σ' ἀνδρῖον Θ' δύ-
νάστην
 שופט δικάστην] Α' Σ' Θ' κριτήν
 קם στοχαστήν] Α' Σ' Θ' μάντιν
 3 ונשוא פנים καὶ θαυμαστόν] Α' καὶ ἀρόμενον προσώπῳ ¹⁰⁸⁾
Σ' καὶ αἰδέσιμον ¹⁰⁹⁾ Θ' καὶ τεθαυμασμένον προσώπῳ ¹¹⁰⁾
 4 (הם) נתתי נערים שרי(הם) ἐπιστήσω νεανίσκους ἄρχοντας] Α' δώσω
παῖδας ¹¹¹⁾ ἄρχοντας ¹¹²⁾ Σ' νεανίας
 תעלולים ἐμπαίχεται] Α' ἐναλλάσσεται ¹¹³⁾ Σ' ἐπηρεάζεται ¹¹⁴⁾
 5 נגש(ו) συμπεσεῖται] Θ' προσκόψει ¹¹⁵⁾

ἐπιστάτους und *στήριγμα* sind unwahrscheinlich, da das hebräische Äquivalent *משען* im Singular steht.

107) Da *Α'* *משען* hier kaum anders wiedergegeben haben wird als unmittelbar vorher — der Wechsel der Aussprache im masoretischen Texte zwischen *משען* und *משכן* macht nichts aus —, so wird *στήριγμα* nur dem *Σ'* angehören. Entweder ist *Α'* hier überhaupt falsch hinzugefügt, oder es ist bei der Zusammenfassung der beiden Übersetzer (vgl. oben S. 8 f.) auf ihre Verschiedenheit in dem mittleren Worte keine Rücksicht genommen.

108) 710 schreibt abkürzend *προσώπῳ*. Nach der Parallelstelle 9₁₄ (s. unten) könnte man dies als *προσώποις* zu lesen geneigt sein. Aber da der Plural von *προσώπον* sehr selten ist (s. zu 9₁₄), so würde der Schreiber, wenn *προσώπῳ* Plural sein sollte, schwerlich die Endung fortgelassen haben. Denn für derartige Abkürzungen gilt, wenigstens bei sorgfältigen Schreibern, zu denen der unsrige fragelos gehört, die Regel, daß man nur solche Endungen fortlassen darf, die sich ohne weiteres richtig ergänzen lassen.

109) Ebenso übersetzt *Σ'* in 9₁₄ (s. unten).

110) *Θ'* gibt hier deutlich eine Revision der LXX. Sein *τεθαυμασμένον* ist nur eine leichte Abänderung des *θαυμαστόν* der LXX. Dazu fügt er aber, obwohl schon das bloße *θαυμαστόν* den ganzen hebräischen Ausdruck *פנים נשוא* wiedergibt, noch eine Übersetzung von *פנים* hinzu. Vgl. oben S. 28 Anm. 69 und unten zu 9₁₄.

111) Vgl. oben S. 32 Anm. 81.

112) 710 schreibt nur *ἀρ* mit hochgestelltem *χ*. Die Auflösung ergab sich hier von selbst, da *ἀρχοντας* auch im LXX-Texte vorkommt.

113) Vgl. unten zu *ἐναλλάγας* 12₄.

114) 710 *ἐπηρεάζεται*.

115) *προσκόπτει* ist sonst nirgends = *נגש* oder *נגש*, wie einige Hss. haben (s. Ginsburgs neue Ausgabe des hebräischen A. T. [den Titel

הנער τὸ παιδίον] *A'* ὁ παῖς¹¹¹⁾ *Σ'* ὁ νέος¹¹⁶⁾ *Θ'* ὁ νεώτερος¹¹⁷⁾
 6 מכשלה βρωμα] *A'* σκανδαλισμός¹¹⁸⁾ *Σ'* *Θ'* ἀσθένεια¹¹⁹⁾
 7 חבש ἄρχηγός¹²⁰⁾] *A'* μοιῶν *Θ'* ἐπιδομεύς¹²¹⁾

s. unten bei 811)], aber sowohl in der LXX als bei anderen Übersetzern häufiger = נגז. Man braucht aber deshalb nicht anzunehmen, daß *Θ'* נגז statt נגש gelesen habe. Denn die LXX hat in der zweiten Vershälfte προσκόψει für ירדבר, und *Θ'*, der wie gewöhnlich keine ganz neue Übersetzung, sondern nur eine Revision der LXX liefert (vgl. oben S. 28 Anm. 69), hat das προσκόψει einfach von dort nach hier versetzt, da es ihm hier ganz gut in den Zusammenhang zu passen schien.

116) Ebenso übersetzt *Σ'* in Job 29* (*Σ'* *Θ'*). Ps. 36²⁵. Prov. 20¹¹. 29¹⁵ (und *Θ'* in Prov. 22⁸).

117) Ebenso übersetzt *Θ'* in Job 24⁵. Is. 65²⁰ (und *Σ'* in Ps. 118⁹).

118) Dies bei Hatch-Redpath überhaupt noch nicht vorkommende Wort paßt völlig zu der Übersetzungspraxis des *A'*, denn er gibt alle Derivate der Wurzel כשל durch σκάνδαλον und Derivate dieses Wortes wieder: כשל Qal, Niph'al und Hoph'al σκανδαλίζεσθαι Prov. 4¹². Is. 3⁸ (s. unten). 40³⁰. 63¹². Dan. 11⁴¹, σκανδαλοῦσθαι Ps. 26². 30¹¹. Is. 8¹² (s. unten) 59¹⁴, σκανδαλίζεσθαι oder -λοῦσθαι (an Stellen, die aus dem Syrischen retrovertiert sind) Job 4⁴. Ier. 8¹². 18²². 46¹⁶. 50³². Os. 14¹⁰; כשל Hiph'il σκανδαλίζειν Ps. 63⁹, σκανδαλοῦν Mal. 2⁸; מכשול σκάνδαλον Is. 8¹⁴ (s. unten). 57¹⁴. Ier. 6²¹ (nur syrisch erhalten). Ez. 3³⁰ (ὁ λοιπός). 7¹⁹ (*A'* *Σ'*). 14². Es finden sich nur drei Ausnahmen: 1) Ps. 9⁴ יכשל *A'* nach Syrohex. προσκόψουσι, aber hier hat Field falsch retrovertiert, denn יכשל ist regelrecht = σκανδαλισθήσονται oder -λοῦθήσονται, s. R. P. Smith, Thesaurus Syriacus s. v.. 2) Ier. 20¹¹ יכשל ידשי כן על *A'* οὐχ οὕτως αἱ διώκοντές με ἀσθενήσουσιν, aber diese in HoP 86 (und 88, der aber von 86 abhängt, s. unten zu τοφώνων 1321) überlieferte Übersetzung kann schon um des οὐχ οὕτως willen nicht von *A'* stammen, denn *A'* würde כן על durch ἐν τούτῳ wiedergegeben haben, s. unten zu διὰ τοῦτο 524, 3) Ez. 33¹² כה יכשל בה *A'* οὐ μὴ συνιρίψῃ αὐτόν, aber auch diese gleichfalls in HoP 86 überlieferte Übersetzung gehört sicher nicht dem *A'* an, da sie den hebräischen Text viel zu frei wiedergibt. — Über die Unterscheidung von מכשול σκάνδαλον und מכשלה σκανδαλισμός s. oben S. 10 Anm. 2.

119) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 521.

120) 710 faßt die drei Notizen *A'* μοιῶν *Σ'* ἐκονομίας *Θ'* ἐπιδομεύς zusammen und stellt den Index für alle drei sowohl zu dem ersten, als auch zu dem zweiten ἀρχηγός. Aber *A'* μοιῶν (vgl. oben 1⁸ חבש *A'* ἐμοιῶσθων) und *Θ'* ἐπιδομεύς gehören ebenso sicher nur zu dem ersten

- קצין ἀρχηγός¹²⁰] Σ' ἐξουσιαστής¹²¹
 8 כשלה ἐνεῖται] Α' ἰσχυραῖσθαι¹²² Σ' Θ' ἡσθύνειν¹²³
 והו ומעלליהם אל יהו μετὰ ἀνομίαις τὰ πρὸς κύριον] Α' Σ' καὶ
ἐπιτηδεύματα αὐτῶν¹²⁴ πρὸς κύριον¹²⁵ Θ' καὶ τὰ διαβούλια¹²⁷
 למרות עני כבוד ἐπιθοῦντες, διότι νῦν ἐταπεινώθη ἡ δόξα αὐ-
 τῶν] Α' τοῦ προσερίσαι¹²⁸ ὀφθαλμοῖς δόξης αὐτοῦ Σ' εἰς
τὸ παρακηραίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ¹²⁹
 9 רעה להם רעה כי גמלו להם διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν κατ'
 ἑαυτῶν] Α' ὅτι ἡμίψαντο¹³⁰ ἑαυτοὺς¹³¹ κακίς¹³² Σ' ὅτι
παρισκέυασαν ἑαυτοῖς κακά¹³³

ἀρχηγός = הכש, wie Σ' ἐξουσιαστής (vgl. besonders Ier. 51 u. לבס Σ' ἐξουσιαστής): nur zu dem zweiten ἀρχηγός = קצין.

121) Field nach Hieronymus: ἐπιδομαίτωρ. Unser ἐπιδομαίτης ist ebensogut möglich und verdient wohl als ungewöhnlich den Vorzug.

122) Der Nominativ ist wohl nur eine Folge der Zusammenfassung dieser Randnote mit den vorhergehenden (s. oben Anm. 120). Σ' selbst wird den Akkusativ geschrieben haben.

123) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

124) Vgl. unten zu ἀσθενῶν 527.

125) Field nach Eusebius: Α' (so ohne Σ') καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐ-
 τῶν. Das artikellose ἐπιτηδεύματα unserer Hs. ist für Α' zweifellos richtig,
 vgl. oben S. 26 Anm. 55.

126) Statt πρὸς κύριον führt Montfaucon aus Eusebius für Α' und Σ' κατὰ τοὺς κυρίους γέγονεν an. Field hat richtig bemerkt, daß man dies aus den Worten des Eusebius wohl nicht einmal für Σ', geschweige denn für Α' erschließen kann. — „κύριον“ spricht nicht gegen Α'. Allerdings hat Α' selbst vielleicht stets das hebräische יהוה beibehalten; aber auch Aquila ed. Burkitt hat neben dem sonst durchgehenden (in althebräischen Buchstaben geschriebenen) יהוה einmal in Reg. IV 23²⁴, wo der Raum für יהוה nicht reichte, das für יהוה gelesene κυ = κυρίου geschrieben, vgl. Burkitt S. 18 und Reider S. 347 f.

127) διαβούλιον = מעלל findet sich in der LXX Os. 49. 54. 71.

128) 710 προσερίσαι. Aber oben in 120 war richtig προσερίσθαι geschrieben. Über die Wiedergabe von מרה durch προσερίσαι s. die Anmerkung daselbst.

129) Field nach Eusebius und Prokop ungenau: εἰς τὸ παρακηραίνειν αὐτὸν.

130) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, vgl. Gen. 50¹⁷. Ps. 141 s. Prov. 11¹⁷ („Α' Θ'“: unglaubwürdig). Is. 53; und Aquila ed. Taylor Ps. 102¹⁰, sowie auch ἀμοιβή = נמול unten 311.

10 אִמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב εἰπόντες ἡδωμέν τὸν δίκαιον, ὅτι δούσ-
χοῦστος ἡμῖν ἐστίν] Α' Θ' εἰπᾶτε Δίκαιος, ὅτι ἀγαθός¹³⁴⁾
E' ¹³⁵⁾ εἰπᾶτε τῷ δίκαιῳ ὅτι καλός

יֵאָמְרוּ צְדִיק כִּי טוֹב τοῖνον τὸ γνήματα τῶν ἔργων αὐτῶν
φάγονται¹³⁶⁾ Α' Σ' Θ' ὅτι καρποὺς¹³⁷⁾ ἐπιτηδεύματων αὐτῶν
φάγονται

11 נְטוּל יָדָיו יַעֲשֶׂה לוֹ πονηρὸν κατὰ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν
αὐτοῦ συμβήσεται αὐτῷ] Α' ἀμοιβή¹³⁸⁾ χειρῶν αὐτοῦ ποιηθη-

134) Ob das Redexivpronomen der 3. Person bei Α' auch sonst vorkommt, kann man aus Hatch-Redpath nicht feststellen, da sie unter *ταυτοῦ* und *αὐτοῦ* nichts weiter angeben als „passim“. Doch läßt es sich nicht beanstanden, da das Reflexivpronomen der 1. und 2. Person auch bei Α' vorkommt, s. Hatch-Redpath, die bei diesen Personen die Belegstellen angeben, und Reider S. 345 (in dem ersten von Reider angeführten Beispiele Deut. 140 *εὐλόγησεν αὐτοῖς* = פָּנֵי לֵב ist das sinnlose *αὐτοῖς* mit Verdoppelung des vorübergehenden *ε* in *ταυτοῖς* zu verbessern).

132) 710 *κακά*. Das ist sicher falsch, denn 1) wird *ἀμειβεσθαι* „vergelten“ mit dem Akkusativ der Person und dem Dativ der Sache konstruiert, vgl. Gen. 50 17 *רַעָה נַסְלוֹד Α' κακά ἐμειψατό σε*, 2) übersetzt Α' *רַעָה* stets durch *κακά* zum Unterschied von *רַע* *κακόν* (vgl. oben S. 10 Anm. 2), s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 708, 711 und Suppl. S. 207 (von den fünf auf S. 711 angeführten Ier.-Stellen, an welchen *רַעָה* durch *κακά* wiedergegeben ist, ist die erste unzuverlässig, da sie mindestens keinen reinen Α'-Text bietet, und die übrigen beweisen nichts, da Α' mit Σ' oder Θ' zusammengefaßt ist). An unserer Stelle besteht *κακά* in der Σ'-Übersetzung zu Recht, es ist aber von ihr mit Unrecht auch in die Α'-Übersetzung gesetzt. Die Verbesserung in *κασιγ* ist völlig sicher, vgl. besonders die bereits angeführte Parallelstelle Gen. 50 17.

133) Hieronymus sagt ganz ungenau: „Iuxta Hebraicum et ceteros interpretes hunc sensum habet: *Vae illis, quia sua scelera receperunt*“.

134) 710 *αγαθόν*.

135) So die Hs. Indessen liegt, da Σ' fehlt, der Verdacht nahe, daß Ε' hier wie in 312 Schreihfehler für C ist, vgl. oben S. 6. Auch würde die freiere Art der Wiedergabe wohl zu Σ' passen.

136) 710 hat im LXX-Texte (aber nicht in der Randnote) *φάγονται*.

137) Ob auch Α' diesen Plural gehabt hat, scheint recht zweifelhaft trotz der Parallelen Ps. 104 25 פָּרִי Α' *καρπούς*, Prov. 11 20 פָּרִי Α' Σ' Θ' *καρποί* (an den übrigen von Hatch-Redpath angeführten Stellen gibt Α' singularisch wieder).

138) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, vgl. Ps. 27 1, Prov.

σεται αὐτῷ Σ' Θ' ἀνταπόδομα

12 נשיו מן ה' ol πράκτορες ὑμῶν καλεῶνται ὑμᾶς] A' πράκτορσιν¹³⁹⁾ αὐτοῦ ἐπιφυλλίζει Σ' Θ' ol πράκτορες αὐτοῦ καλεῶνται

נשים¹⁴⁰⁾ ol ἐπαυτοῦνται] E'¹⁴¹⁾ γυναικες Θ' δαμιόται

בלעו τὰ ρέσσοις] A' E'¹⁴²⁾ κατεπόντισαν Θ' ἔφανίζουσιν

12₁₄ („A' Σ' : unglaubwürdig). Is. 59₁₈ dreimal, 66₄ (anonym) und Aquila ed. Taylor Ps. 102₂. Sie entspricht der gleichfalls für A' charakteristischen Übersetzung des Verbums נשיו durch ἀμείβεσθαι, s. oben zu 3₉. Σ' braucht ἀμοιβή in 1₂₃ für נשיו.

139) A', der sich grundsätzlich durchaus von der LXX emanzipiert hat und eine vollständig neue Übersetzung liefern will, scheint hier doch von ihr abzuhängen. Aber da er auch in Is. 60₁₇, wo die LXX נשיו durch τοὺς ἐπισκόπους σου wiedergibt, πράτορας σου übersetzt („A' Θ'", für A' spricht das Fehlen des Artikels), und da er נשיו ähnlich in Exod. 3₁₃, Job 39₇ durch εἰσπράττης, in Job 3₁₈, Zach. 10₄ durch εἰσπράδων wiedergibt, überall von der LXX abweichend, so braucht er auch an unserer Stelle seine Übersetzung nicht direkt aus der LXX übernommen zu haben, sondern das Zusammentreffen kann zufällig sein, oder er kann hier unbewußt unter dem Einflusse der LXX, die er ja zweifellos recht gut gekannt hat, gestanden haben; vgl. auch unten zu χέρσιν 7₁₃. — Der Dativ πράτορσιν, der natürlich deshalb gewählt ist, weil der Nominativ πράκτορες nicht zu dem singularischen Prädikate נשיו gepaßt hätte, ist nicht zu beanstanden, da A' den Kasus auch sonst öfter frei nach Bedarf wählt. So übersetzt er z. B. in Aquila ed. Borkitt das grammatisch eigentlich ganz unmögliche אִישׁ הָאֶלֶּה Reg. IV 23₁₇ in der einzig sinngemäßen Weise durch ὁ τῶπος ἄνδρὸς τοῦ θεοῦ und das bloße ביה 23₁₄, das dort wie oft „im Hause“ bedeutet, durch οὐκ (die Präposition ἐν darf er nicht hinzufügen, da sie im Hebräischen nicht steht, vgl. 23₂₀, wo er das bloße ירושלים, obwohl es „nach Jerusalem“ heißt, auch nur durch bloßes Ἱερουσαλήμ wiedergibt). Vgl. auch die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in Fällen wie עֵינֵי נְבוֹחַדְנֶצַּר ὁφθαλμῶν μετρωμένων oben 2₁₁.

140) Masoretische Vokalisation נָשִׁים, aber LXX und Θ' sprachen נשים.

141) So die Hs. Aber da die Übersetzer regelmäßig in der Reihenfolge der Hexapla aufeinander folgen (s. oben S. 6 Anm. 2), müßte man E' hinter Θ' erwarten. „E“ ist hier sicher ein Schreibfehler für „C“, denn Hieronymus, der selbst mulieres übersetzt, sagt ausdrücklich, daß so „solut interpretatus est Symmachus“. Vgl. oben S. 6.

142) So die Hs., doch liegt wiederum die Vermutung nahe, daß E'

- 13 נצב καταστέθεται] A' ἐστήλεται Σ' ἵσταιται
 14 בערתם ἐνεπνεύσατε] A' κατενεμήσαθε Σ' κατεβοσκήσατε
 15 טחנו καταισχύνετε] A' Σ' Θ' ἀλήθετε
 16 גבו ὀφώθησαν] A' ἐμετωρίσθησαν
 גרן (נשיות ק') נטוות ὀψηλῶ τραχήλω] A' ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ ¹⁴³⁾
Σ' φέουγγι Θ' λάρυγγι
 ומשקרות עינים καὶ νεύμασιν ὀφθαλμῶν] κατατενίζουσαι
ὀφθαλμοῖς ¹⁴⁴⁾
 הלוך וטפוף תלכנה καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι
 τοὺς χιτῶνας] A' πορευόμεναι ¹⁴⁵⁾ καὶ ἐπιποθοῦσαι ἐπορευέιντο
Σ' Θ' καὶ χροτοῦσαι
 העכסנה ἅμα παίζουσai] A' παρεσχάζουσai ¹⁴⁶⁾ Σ' εὐρύθμως
βαίνουσai Θ' σχεδιάζουσai
 כקדר בנות ציון ἀρχούσας θυγατέρας Σιών] A' Σ' Θ' κορυφήν
θυγατέρον Σιών ¹⁴⁷⁾

Schreibfehler für C' sei, vgl. Is. 257, wo Σ' gleichfalls בלל durch κατα-
 πορίζειν wiedergibt. Durchaus sicher ist allerdings die Vermutung nicht,
 da καταπορίζειν = בלל bei den verschiedensten Übersetzern von der
 LXX an vorkommt.

143) A' selbst wird ἐκτεταμέναι βρόγχῳ geschrieben haben: zur Kon-
 struktion vgl. 14 βαρὺς ἀνθρώπῳ, 32. 914 αἰρούμενος προσώπῳ (oder -ποις).
 Das in 710 überlieferte ἐκτεταμένῳ βρόγχῳ wird durch Angleichung an
 das ὀψηλῶ τραχήλω der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51
 und besonders unten zu αἰτιαμένα 62.

144) 710 hat hier keinen Aulornamen. Da παρ-ατενίζειν sonst noch
 gar nicht bekannt ist, und da es an dem bei A' am Schluß des Verses
 vorkommenden, gleichfalls unbekannten παρ-ερ-σάζειν eine Parallele hat,
 wird die Übersetzung dem A' angehören, der ja solche Neubildungen liebt
 (vgl. Reider S. 353 f.).

145) 710 πορευόμενοι, aber dann ἐπιποθοῦσαι.

146) Von σάζειν „hinken“ ist bisher weder ein Kompositum mit
 παρ-, noch mit ἐν- bekannt. Das Partizip ist bei A' auffällig, da der
 Grundtext ein Verbum finitum hat, und A' das vorübergehende נצבתי durch
 ἐπορεύοντο wiedergegeben hatte; es wird durch Angleichung an LXX,
 Σ' und Θ' entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

147) Σιών kommt auch sonst häufig in A'-Fragmenten vor, v. Hatch-
 Redpath Suppl. S. 141. Doch scheint die echte A'-Form nach Aquila ed.
 Taylor Ps. 101 11. 12 Τιών oder Τιών zu sein, vgl. Reider S. 339 Anm. 43.

יְעִרָה פְּתָהָ ¹⁴⁸⁾ ἀποκαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν] Α' κόμην αὐτῶν
ἀσχημονήσει ¹⁴⁹⁾ Σ' τὴν πρόσθετον αὐτῶν γυμνώσει ¹⁵⁰⁾ Θ' τὰ
κατὰ πρόσθετον αὐτῶν ¹⁵¹⁾ ἀποκαλύψει ¹⁵²⁾

18 וְהָיָה כִּי יִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ וְיִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ וְיִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ
 τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν καὶ τοὺς
 κόσμους αὐτῶν καὶ τὰ ἱμῶν ¹⁵³⁾] Α' τὸ ἄσχημα τῶν ὑπο-
δημάτων ¹⁵⁴⁾ Σ' τὸν κόσμον τὰς περισκελίδας τὰ τίμια
τῶν ὑποδημάτων ¹⁵⁵⁾

148) Neben der tiberiensischen Vokalisation פְּתָהָ, von der wir nicht wissen, welchen Sinn sie dem Worte geben soll, steht die babylonische פְּתָהָ, bei der פְּתָהָ deutlich als aus פְּתָהָ zusammengezogen aufgefaßt ist. Dieselbe Auffassung vertreten Α', Σ' und Θ', vgl. Lev. 19:37 פְּתָהָ LXX. Es ist die κόμη Σ' τὴν πρόσθετον.

149) Vgl. Lev. 20:19 וְיִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ Α' ἁσχημονήσει (von Scharfenberg und Field mit Unrecht dem Α' abgesprochen).

150) γυμνῶν findet sich gerade bei Σ' besonders häufig, s. Hatch-Redpath.

151) Zu dieser Umschreibung vgl. unten 6: פְּתָהָ [Α'] Σ' Θ' τὰ πρόσθετον αὐτῶν, auch 3:11 וְיִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ Σ' τὰ περί τοὺς μῆκτες.

152) Q hat wie 7:10 und andere Hss. im LXX-Texte ἀποκαλύψει statt B's ἀνακαλύψει, setzt aber über απο ein „Θ'“ und einen Index und bemerkt am Rande of O' ανα, d. h. der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Noten Q's stammen, hatte wie B ἀνακαλύψει und gab ἀποκαλύψει als Übersetzung des Θ' an (vgl. oben S. 16). Field führt ἀποκαλύψει als Lesart von „alia exemplaria“ an und schreibt es im Anetarium S. 29 nach „Cod. 88“ (s. unten zu τρυφῶν 13:1) fälschlich dem Α' zu.

153) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier und im Folgenden zuweilen unsicher. Geht man rückwärts von der Gleichung וְהָיָה כִּי יִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ = ἀνακαλύψει und setzt dann (mit Field) וְהָיָה כִּי יִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ = ἀποκαλύψει, so bleibt für וְהָיָה כִּי יִפְתָּח הַמֶּלֶךְ הַחַדָּשׁ alles oben Angeführte oder, wenn man annimmt, daß der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten stammen, hier wie an anderen Stellen (s. oben S. 16) mit B übereinstimmte, wenigstens τὴν δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ αὐτῶν τὰ ἱμῶν übrig. Damit verträgt es sich aber nicht, daß bei ἱμῶν eine neue Randnote steht; indessen ist diese vielleicht durch ein Versehen entstanden, s. Anm. 156.

154) Über diese Übersetzung s. Anm. 156.

155) τὰ τίμια τῶν ὑποδημάτων ist in 7:10 nur durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt. Es kann aber nicht mehr zur Σ'-Übersetzung gehören, sondern wird die Übersetzung des Θ' sein.

העכסים τὰ ἐμπλόκια] A' τὰς περισκελίδας ¹⁵⁶⁾

שביסים κοσσύμβους] A' τελαμῶνας

שהרנים μὴνίσκουσς] μανιάκας ¹⁵⁷⁾

19 נטפות καθεμα] A' προχυάντους ¹⁵⁸⁾

השרות τὸν κόσμον ¹⁵⁹⁾] A' τὰ σπάθινα ¹⁶⁰⁾ Σ' τὰς μέτρας

20 הפארים τὴν σύνθεσιν τοῦ κόσμου τῆς δόξης] A' Σ' τοὺς σι-
τάφους ¹⁶¹⁾

156) Nach der vorhergehenden Angabe hat A' העכסים והפארים נטפות durch τὸ αἶχμα τῶν ὑποδημάτων übersetzt. Die Richtigkeit dieser Angabe läßt sich nicht bezweifeln: αἶχμα, bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vorkommend, findet sich zwar unten 13₁₀ als Σ'-Übersetzung von הפארה, paßt aber auch sehr gut zu A', da dieser הפארה Prov. 4₉, 19₁₁, Is. 52₁ durch αἶχμοις und יתפאר unten 10₁₀ durch ἀρχόει wiedergibt. Auch die Auffassung der עכסים als Schuhe macht keine Schwierigkeiten, da sie sich ebenso in der vermutlich dem Θ' angehörigen Übersetzung (vgl. die vorige Anm.), im Targum und in der Vulgata findet. Auf die עכסים folgen nun im Hebräischen sofort die שביסים, und deren Wiedergabe durch τελαμῶνας bei A' war schon bekannt und wird von 710 aufs neue bestätigt. Folglich ist hier bei A' für τὰς περισκελίδας kein Platz. Wahrscheinlich ist τὰς περισκελίδας irrtümlich aus der vorhergehenden Σ'-Übersetzung wiederholt.

157) Diese Übersetzung stammt nach Q und Theodoret von Σ'.

158) So, nicht προχυάντους, hat auch Field = Prokop. Ebenso ist in Jer. 52_{22, 23} ganz sicher προχυάντατοι und προχυαντάτων überliefert. Also stammt die Komposition aus einer Zeit oder einem Lande, wo der Spiritus asper nicht mehr gesprochen wurde. Vgl. auch oben S. 21 Anm. 16.

159) Die Identifikation der LXX mit dem hebräischen Texte ist hier wieder sehr unsicher, vgl. Anm. 153. Da aber der Index bei dem unmittelbar auf κάσιμα folgenden καὶ τὸν κόσμον steht, ist anzunehmen, daß die Randnoten zu dem unmittelbar auf פירוש = κάσιμα folgenden פירוש gehören.

160) σπάθινα (in 710 ohne Akzent) ist ein unbekanntes Wort, das vielleicht mit den gleichfalls unbekannten Kleidernamen σαθαρικά Is. 3₂₃ und σαθαρίωνος Gen. 38₁₄ (vgl. Field zu den beiden Stellen) und dem Webinstrument σπάθη (vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit [1906], S. 29 f.) zusammengehört.

161) τοὺς σιτάφους ist sicher = הפארים, denn פאר wird auch sonst durch σιτάφους wiedergegeben: A' Is. 61₁₀, A' Θ' Is. 61₂, Σ' Is. 61₁₀, Ez. 24_{17, 22}.

צִדְרוֹת *χλιδώνας*] *βραχιάρια*¹⁶²⁾

הַקְשֵׁרִים *τὰ ψέλια*¹⁶³⁾] *Α' τοὺς δεσμούς* *Σ' ἑγκουβώματα*¹⁶⁴⁾ *Θ'*
ἐπιδέματα

וּבְתֵי הַנֶּפֶשׁ *καὶ τὸ ἐμπλόκιον*] *Α' καὶ οἴκους τῆς θυγῆς*¹⁶⁵⁾ *Σ'*
τὰ σκευὴ τῆς ἐμπνοίας

21¹⁶⁶⁾ הָאֵל וְנֹזְמִי *καὶ τὰ ἐνώτια*¹⁶⁷⁾] *Α' καὶ τὰ*¹⁶⁸⁾ *ἐνώτια τοῦ μυκτῆρος*
Σ' καὶ τὰ περὶ τοὺς μυκτῆρας *Ε'¹⁶⁹⁾ καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ*
προσώπου

22 מַחְלָצוֹת *περιπόρφυρα*] *Α' Θ' μεταξώματα* *Σ' περιζώματα*

162) Noch Field gibt nach Curterius an: „*Θ. τὰ βραχιάρια*“. Aber Curterius gibt Q falsch wieder, vgl. oben S. 18 unter „Q“. In Wirklichkeit hat Q: *Σ' βραχιάρια* (so ohne Artikel, wie 710), und darauf folgt, wie Curterius richtig angibt, als unmittelbare Fortsetzung ohne neuen Autornamen *τὰ ἑγκουβώματα*, was also auch noch dem *Σ'* angehört, aber von Field natürlich gleichfalls dem *Θ'* zugeschrieben wird.

163) Hier fehlt der Index sowohl im Texte als am Rande. Auch stehen die drei Randnoten vor der zu צִדְרוֹת gehörigen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß sie hierher gehören. Denn 1) hat Q *τὰ ἑγκουβώματα* hinter *βραχιάρια* (s. die vorige Anm.), wonach schon Drusius *τὰ ἑγκουβώματα* richtig zu הַקְשֵׁרִים gestellt hat, 2) sind *Α' δεσμούς* und *Θ' ἐπιδέματα* offenbar etymologisierende Übersetzungen von קְשֵׁרִים.

164) 710 *ἑγκουβώματα*. Über die irrtümliche Zuweisung dieser Übersetzung an *Θ'* bei Field s. oben Anm. 162.

165) Diese Übersetzung paßt ganz zu der Art des *Α'*, aber gar nicht zu dem, was der Talmud über die Übersetzung unserer Stelle durch עֲקֵרִים berichtet, s. Field Bd. II S. 437. 566 und Bd. I S. XVII.

166) Swete teilt in getreuer Nachfolge Tischendorfs die Verse 3^{20–23} falsch ab; wir folgen der hebräischen Zählung.

167) Am Rande stehen vor den drei Zeilen, welche die drei Randnoten einnehmen, fünf Asterisken untereinander, die nach oben und unten etwas über die drei Zeilen hinausgreifen. Im Texte fehlt jegliches Zeichen.

168) *τὰ* ist bei *Α'* irrtümlich hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55. Vielleicht hat auch hier der Einfluß der LXX mitgewirkt, vgl. S. 26 Anm. 51.

169) So die Hs. Aber neben *Α'* und *Σ'* erwartet man *Θ'*, und zu ihm würde *καὶ τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου* auch gut passen, da es sich als Erweiterung des LXX-Textes nach dem Hebräischen betrachten läßt (vgl. oben S. 28 Anm. 69), und da gerade *Θ'* auch sonst (Iob 42¹¹, Ez. 16¹²) mit *Α'* in *ἐνώτιον* = נֶזֶם übereinstimmt. Also wird *Ε'* hier Schreibfehler für *Θ'* sein, vgl. oben S. 6.

- מעטפות μεσοπορφύρεα] A' περιβόλαια¹⁷⁰⁾ Σ' ἀναβόλαια
 המטפחות τὰ ἐπιβλήματα] A' τὰ λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνες
 23 נלינים διαφανῇ λακωνικᾷ] A' κάτοπτρα¹⁷¹⁾
 הצניפות τὴν βύσσον¹⁷²⁾] A' τὰς μίτρας Σ' Θ' τὰ διαδήματα
 רדורים θήριστρα κατάκλιτα¹⁷³⁾] Σ' σπαθαρικά¹⁷⁴⁾
 24 כשם ὁσμῆς ἡδείας] A' Σ' Θ' ἀρώματος
 טק κοινορτός] A' Σ' ἑκτηξ¹⁷⁵⁾
 נקפה σχουινίω ζώση] A' κόλασμα Σ' πληγή
 מקשה מעשה תחת ἀντὶ τοῦ κόσμου τῆς κεφαλῆς τοῦ χρυσίου
A' ἀντὶ ποιήματος ἐνουλώσεως Σ' ἀντὶ κόσμον τριχῶν
Θ' ἀντὶ ἔργου μακί¹⁷⁶⁾
 פחיוול τοῦ χιτῶνος τοῦ μεσοπορφύρεου] Σ' στηθοδεσμίδος¹⁷⁷⁾
 24/25 בחרב סחרב יפי: כי תחת יפי: ואלוהיך ואלוהיך καὶ ὁ υἱός σου ὁ κάλλιστος δὲν
ἀγαπᾷ, μαχαίρα] A' Σ' ¹⁷⁸⁾ ὅτι ἀντὶ κάλλους ἄνδρες σου ἐν
μαχαίρα Σ' ἀντὶ δὲ κάλλους οἱ καλοὶ ¹⁷⁹⁾ τοῦ ἀριθμοῦ ¹⁸⁰⁾

170) A' übersetzt מעטפה Is. 61₂ durch ἀναβόλαιον und dementsprechend המטפה Ps. 88₁₆ (Mercati). Is. 59₁₇ durch ἀναβολεῖν oder ἀναβολαῖσαι (Reider S. 341). Daher ist es ganz angemessen, wenn er hier das klang- und sinnverwandte מעטפה ähnlich, aber nicht genau so übersetzt.

171) 710 καταπτρα.

172) Die LXX hat hier sehr viel mehr Worte als der hebräische Text und läßt sich nicht sicher mit ihm identifizieren, vgl. oben Anm. 153. Doch läßt sich sicher feststellen, daß die Randnoten zu תחתיה gehören; denn μίτρα ist auch in Zach. 3₂ = תחתיה (s. Field z. St.) und öfters bei verschiedenen Übersetzern = מצופה (s. Hatch-Redpath unter μίτρα); und διαδήμα gibt auch in LXX Is. 62₂ תחתיה oder תחתיה wieder.

173) 710 κατακλιτα.

174) Vgl. oben zu σπάθαινα 315.

175) Vgl. Ez. 4₁₇ (Auct.) נשקף A' ἐκταχέσσονται.

176) So (μακί, nur ohne Akzent) die Hs. Die Transkription des schwierigen hebräischen Wortes entspricht der Praxis des Θ', s. Field I S. XL I.

177) 710 στηθοδεσμίδος (mit σ statt des ersten δ und mit Akzent auf i).

178) Q schreibt diese Übersetzung nur dem A' zu, und dies ist richtig, da Σ' nach 710 selbst anders übersetzt hat.

179) Σ' fügt zu κάλλους = תפארת noch eine zweite Übersetzung mit anderer Auffassung des hebräischen Textes (תפארת) hinzu. Ähnlich hat das Targum zuerst בשפחה „in ihrer (der Frauen) Schönheit“ und dann noch

- 26 פתחיה אל θήκαι τοῦ κόσμου ὑμῶν] A' Θ' ἀνοίγματος¹⁸¹⁾ πύλης
Σ' αὐθόρας
 חתך(ו) κατελείφθη μόνη] A' ἀφωσθήσεται Σ' κενωθήσε-
ται Θ' καθαρῶσθεται

Kapitel 4.

- 1 לאמר ביום הזה ילכו בני אדם] × A' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν
τῇ νύκτι Σ' μόνον¹⁸²⁾
 וסא εἰσελθὲ] A' συνέλθον¹⁸³⁾ Σ' περισταλόν¹⁸⁴⁾ Θ' συνάραξ
 2 חס צהיה יהיה ἐπὶ λέμψει] A' Θ' ἔσται ἀνατολή¹⁸⁵⁾

יְהוָה יִבְרַךְ „die Schönheit deiner Männer“. Als Adjektiv faßt יְהוָה auch Hieronymus in der Vulgata: *pulcherrimi quoque viri*.

180) Zu τοῦ ἀριστοῦ = (ת)חמ vgl. Is. 41¹⁴ לְיִשְׂרָאֵל מִן הָאֲרִי־סוּרִים יִסְרָאֵל und Deut. 26⁵, 28⁶² מִן הָאֲרִי־סוּרִים LXX ἐν ἀριστῶ βραχί.

181) Diese etymologisierende Übersetzung von חתך „Tür“ gehört an allen von Hatch-Redpath angeführten Stellen nur dem A' an (Prov. 8² A' Σ' Θ' E' ἀνοίγμα bildet keine Ausnahme, da ἀνοίγμα hier = πύλη „Öffnung“ ist). Daher wird auch das ἀνοίγματα unserer Stelle nur dem A' angehören. Θ' würde auch wohl den Artikel hinzugefügt haben, der bei A' mit Recht fehlt, s. oben S. 26 Anm. 55.

182) Der Index steht über dem Schlusse dieses Wortes (über αι), als ob der Zusatz hinter ἰλχοῦσαι eingeschoben werden sollte. In Wirklichkeit gehört er aber natürlich vor ἰλχοῦσαι.

183) μόνον kommt gerade bei Σ' öfter vor, s. Hatch-Redpath. Ja es fragt sich, ob an den beiden Stellen, wo andere Übersetzer genannt worden, nicht Fehler der Überlieferung vorliegen. Denn in Reg. I 1¹⁵ חַס חַס חַס רַק Θ' μόνον יִזְכְּרוּ חַיִּים אֵת הַיָּמִים הַהֵם וְהַיָּמִים הַהֵם ist die Konstruktion so elegant, daß sie viel eher nach Σ' als nach Θ' aussieht. Und in Eccl. 7³⁰, wo Field im Hauptwerke μόνον = חַס dem A' zuschreibt, verbessert er dies im Anetarium schon in „A' Σ'“, und wahrscheinlich wird es nur „Σ'“ heißen müssen.

184) Die Übersetzung von וסא durch συνέλθιν ist eine Spezialität des A', s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Auch in Reg. III 10²⁶, wo καὶ συνέλθιν = וסא in einem namenlosen asterisierten Zusatze steht, und in Job 39¹², wo συνέλθιν = וסא angeblich dem Σ' angehört, wird A' der Autor sein. (Θ' wird in Ps. 38⁷, Σ' in Ps. 26¹⁰ nur neben A' genannt.)

185) Vgl. Is. 58* וְסָא חַס חַס חַס LXX ἢ ὁδὸν τοῦ θεοῦ περι-σσεύει.

186) ἀνατολή wird nur dem Θ' angehören, der auch in Jer. 33¹³

ופרי μετὰ δόξης] ✕ καὶ ὁ καρπός¹⁸⁷⁾

3 הנוטר τὸ καταλείψειν] Α' Σ' Θ' ὁ περισσέυσας

5 לילה ועשן וננה אש להבה לילה καὶ ὡς καπνοῦ καὶ ὡς φωτὸς πυρὸς
καιομένου νυκτός¹⁸⁸⁾ Σ' καὶ καπνὸν καὶ φέγγος¹⁸⁹⁾ πυρὸς
φλεγόμενου νυκτός

Kapitel 5.

1 לידדי ^{1°} τῷ ἡγαπημένῳ oder vielmehr לודי τοῦ ἀγαπητοῦ] Α'
πατραδέλφῳ μου¹⁹⁰⁾

מן בן שמן ἐν τόπῳ πλού] υἱὸν ἑλαιῶν¹⁹¹⁾ ἀναμέσον ἑλαιῶν¹⁹²⁾

מן durch ἀνατολή wiedergibt. Die Α'-Übersetzung von מן ist ἀναφυή, s. Zach. 615.

187) Der Asteriskus steht, obwohl er nicht, wie das zuweilen vorkommt, als Index, sondern als textkritisches Zeichen im Sinne des Origenes gebraucht ist, nicht vor der Randnote, sondern wie ein Index über ihr. Im Texte steht ein entsprechender Asteriskus über dem letzten Buchstaben von δόξης.

188) Der Index steht beim vorübergehenden ἀνάσσει.

189) Q schreibt καὶ καπνὸν καὶ φέγγος den drei Übersetzern Α' Θ' Σ' zu.

190) Auch Hieronymus berichtet, daß Α' „πατραδέλφον interpretatus est“. Wahrscheinlich aber hat Α' so nicht לודי, sondern das folgende לוד übersetzt; denn πατραδέλφος ist an allen Stellen, welche Hatch-Redpath aus der LXX, Α' und unbekannten Übersetzern anführen, = לוד. Α' würde hier dann nicht πατραδέλφῳ μου, sondern πατραδέλφον μου (so Montfaucon und Field) geschrieben haben; auch das Fehlen des Artikels vor πατραδέλφῳ erklärt sich dann sofort, denn im hebräischen Texte steht לודי ohne Präposition, während לודי ein ל vor sich hat, welches Α' durch τῷ wiedergegeben haben würde, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. Der Fehler in 710 wird sich daraus erklären, daß der Index von τοῦ ἀγαπητοῦ (so hat 710 ohne μου) = לודי sich zu dem dicht vorübergehenden sinn gleichen τῷ ἡγαπημένῳ = לודי verirrte, und dann auch der Kasus der Randnote dem ἡγαπημένῳ angepaßt wurde, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders unten zu 13 a.

191) Hieronymus fügt zu seiner eigenen lateinischen Übersetzung *filio dei* hinzu: „Hoc iuxta Hebraicum Theodotio et Aquila transtulerunt“. Hiernach erwartet man υἱὸν ἑλαιῶν, was auch an sich mindestens für Α' am wahrscheinlichsten ist. ἑλαιῶν wird hier aus dem folgenden ἀναμέσον ἑλαιῶν eingedrungen sein.

192) Bisher nur aus Hieronymus, nach welchem es dem Σ' angehört,

- 2 (ו) יסלקו] *ἐξαρκέωσα*¹⁹³⁾] *Α' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα*¹⁹⁴⁾
 שר שׁוֹרָה] *Σ' ἐκλετῆν*
 יק' *προλήνιον*] *Α' Σ' ὑπολήμιον*
 6 בְּתוֹ אֲשִׁיתוֹ *ἀνῆσω τὸν ἀμπελῶνά μου*] *Σ' ἀφήσω αὐτὸν ὡς*
*ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον*¹⁹⁵⁾
 שׁמִיר *ὡς εἰς χέρσον*] *Α' ἀδάμας*¹⁹⁶⁾ *Σ' αὐτόματι*¹⁹⁷⁾
 וְעַל הָעֵבִים *καὶ ταῖς νεφέλαις*] *καὶ ἐπὶ τὰ πάχη*¹⁹⁸⁾
 7 נָטַע שְׁעָשׂוּי *νεόφυτον ἡγαπημένον*] *Α' φυτὸν ἀπολαύσεως αὐ-*
*τοῦ*¹⁹⁹⁾ *Σ' φυτὸν τέφσεως*²⁰⁰⁾
 8 בְּשֶׁרֶה שְׂרָה *ἀγρόν πρὸς ἀγρόν*] *Α' χώραν πρὸς χώραν*²⁰¹⁾

lateinisch bekannt: *in medio olivarum*. Danach hatte Montfaucon *ἐν μέσῳ ὀλιῶν* rekonstruiert. *Σ'* faßt בן als בָּן auf.

193) Der Index steht über dem vorhergehenden *περιέθηκα*.

194) 710 *ἐλιθολόγησα*. Auffällig ist die erste Person; sie wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

195) *Θ'* hat *ἀβατον* wohl wegen des Anklanges an das hebräische בְּתוֹ gewählt, vgl. Is. טוֹיָה *Θ' τρώσεως*, 8: (ו) אֲזִיקִי *Θ' ἀφίαις* und auch Is. אֲזִיקִי *Θ' ἔχων*. Vielleicht ist eine solche Annahme auch für das *ἀνεπίβατον* des *Σ'* erlaubt, denn *Σ'* übersetzt 710 בְּתוֹ wiederum mit Anklang an das hebräische Wort durch *βαθείας*, vgl. auch 913 אֲנֹכָה *Σ' κημοῦντα*. Derartige Anlehnungen an den Klang des hebräischen Wortes waren allerdings bisher bei *Σ'* und *Θ'* noch nicht beobachtet, wohl aber bei *Α'*, s. Field 1 S. XXIII (Absatz 6) und Reider S. 346.

196) שׁמִיר heißt auch „Diamant“, daher übersetzt *Α'* es überall durch *ἀδάμας*, auch in der Verbindung וְעַל הָעֵבִים, die er durch *ἀδάμας καὶ χέρσον* wiedergibt, vgl. unten 723. 917.

197) Vgl. unten 723.

198) Diese Übersetzung kann nur dem *Α'* angehören. עֲבֵר heißt eigentlich „Dicke, Dichtigkeit“, dann gewöhnlich „Wolke“. *Α'* übersetzt es immer durch *πάχος*, nicht nur in der Verbindung עֲבֵר הָעֶנָן „das Wolkendickicht“ Exod. 19⁹, sondern auch da, wo das bloße עֲבֵר „Wolke“ heißt, s. unten 1414 und Iob 36⁹⁹ (syrisch erhalten). 3711 (syrisch erhalten). Is. 191.

199) Vgl. Ps. 118148 טַעֲשֵׂי *Α' ἀκόλαυσις μου*.

200) Vgl. Ps. 11824 טַעֲשֵׂי *Σ' τέφσε μου* (von Field nach dem Syrischen rekonstruiert), 142 טַעֲשֵׂי *Σ' ἱερπὸν με*, auch Gen. 44 וַיִּשַׁע *Σ' καὶ ἱερπῶν* und Ps. 9319. 11870.

201) Man erwartet *χώραν ἐν χώρῃ*. Das *πρὸς* wird durch Angleichung der Randnote an den LXX-Text entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

202) Der Index fehlt im Texte.

- 10 חתה כרם יעשו בת אהת *οὐ γὰρ ἐργάζονται δέκα ζεύγη βοῶν, ποιήσει κεράμιον ἓν²⁰²⁾*] *Α' Σ' Θ' ὅτι δέκα ζευγῶν ἀμπελῶν ποιήσει²⁰³⁾ βάδον²⁰⁴⁾ ἔνα*
- 11 סאתרי בנשה *οἱ μένοντες τὸ ὄψε]* *Σ' χροονίζοντες ἕως σκοτίας*
- 12 נבל ψαλτηρίου] *Α' Σ' νάβλας²⁰⁵⁾*
- 13 מחי רעב וכבודו *καὶ πληθὺς ἐγένεθ' ἡ νεκρῶν διὰ λιμόν]* *Σ' E'²⁰⁷⁾ καὶ οἱ ἐνδοξοὶ αὐτοῦ τέθνηκότες λιμῷ*
- 14 נפשה *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ]* *ἐαυτόν²⁰⁸⁾*
 לבלי חק *τοῦ μὴ διαλιπεῖν]* *Σ' εἰς ἀπέραντον²⁰⁹⁾*
 (ה) שאנו *οἱ πλούσιοι²¹⁰⁾]* *ἡ ἔπαρσις²¹¹⁾*

202) Diese singularische Übersetzung des hebräischen Plurals ist bei *A'* unwahrscheinlich. Im übrigen wäre die Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses in *δέκα ζευγῶν ἀμπελῶν* = *כרם יעשו בת אהת* auch bei *A'* sehr wohl möglich, vgl. oben 211 *יני נבחה Α' ὀφθαλμῶν μεταωρισθῆς*.

204) Vgl. Hieronymus: „omnes alii datum interpretati sunt“.

205) Wenn *νάβλας* so überhaupt richtig ist, kann es höchstens dem *Σ'* angehören; denn *A'* hatte nach der durchaus einwandfreien Überlieferung von Q, der den ganzen Satz aus *A'* anführt, *νάβλα* im Nominativ Singularis. Aber vielleicht stand auch im Archetypus von 710 *νάβλα*, und man hat erst nachträglich ein *ς* angehängt, um es in einen — natürlich falschen — Genetiv Singularis zu verwandeln und die Randnote so der Konstruktion der LXX (*μετὰ γὰρ κισάρας καὶ ψαλτηρίου κτλ.*) anzupassen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

206) Masoretische Vokalisation *נַשָּׂא*, aber die Übersetzer sprachen *נַשָּׂא*.

207) Die Photographie ist hier allerdings ziemlich unscharf, doch scheint es sicher *Ε'* zu sein, nicht *Θ'*. Vgl. aber oben S. 4.

208) Sinngemäße Übersetzung, vermutlich von *Σ'*, der auch in den vorhergehenden und folgenden Randnoten besonders häufig vorkommt.

209) Das Wort *ἀπέραντος* verwendet *Σ'* auch in Ps. 20₂ (*εἰς ἀπέραντον* = *נָעַם רַעַם*). 68₂. Ion. 2₄. Sonst kommt es nur einmal bei *Θ'* (Job 36₂₆) und einmal in der LXX (Mac. III 29) vor.

210) Der Index steht beim folgenden (of) *λοιμοί* = *דָּבַח*, aber *דָּבַח* haben *Σ' Θ'* nach Q richtig durch *ὁ ἀγαλλιώμενος* übersetzt, und daß *A'* es durch *ἡ ἔπαρσις* wiedergegeben haben sollte, ist ausgeschlossen. *ἔπαρσις* muß vielmehr Wiedergabe von *נָשָׂא* sein, vgl. Reg. IV 19₁₅ *נָשָׂא LXX* *εἰς ἔπαρσις*, Thr. 3₁₇ *נָשָׂא LXX ἔπαρσις*, Ps. 88₁₀ *נָשָׂא Σ' ἐν τῷ ἔπαρσι* (nach Syrohex. rekonstruiert), Is. 32₈ *נָשָׂא Θ' ἔπαρσις*. Die Übersetzer leiteten alle diese Formen von der Wurzel *נָשָׂא* *ἔπαρειν* ab.

211) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Ähnlich übersetzt Hieronymus in der Vulgata *sublimis*.

- 15 נבחים (עניי) *οἱ ὀφθαλμοὶ*] *οἱ μετέωροι*] Σ' τῶν ὑψηλῶν
 17 כדברים כנשים ורעו *καὶ βοσκηθήσονται οἱ διηρησμένοι ὡς*
ταῦροι] Α' Σ' καὶ νεμηθήσονται ²¹²⁾ *ἄμνοι κατὰ τὴν* ²¹³⁾ *ἀγωγὴν*
αὐτῶν ²¹⁴⁾
 טחים *τῶν ἀπειλημμένων*] Α' μεμναλωμένων ²¹⁵⁾ Σ' *παφανό-*
μων ²¹⁶⁾
 18 בחבלי השוא *ὡς σχοινίῳ μακρῷ*] Α' ἐν σχοινίῳ μεταίότητος ²¹⁷⁾
 כעבות הענלה חטא *ὡς ξυγόῳ ἰμάντι θαλάσσης τὰς ἀνομίας*]
Α' Σ' Θ' ὡς βρόχον ²¹⁸⁾ *τῆς ἀμάξης τὴν* ²¹⁹⁾ *ἀμαρτίαν*

212) Hinter *νεμηθήσονται* hat 710 irrtümlich *οἱ διηρησμένοι* aus dem LXX-Texte, doch ist es in der Hs. selbst gestilgt. Vgl. oben S. 26 Anm. 51.

213) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

214) Statt *ἄμνοι κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν* bietet Field nach Prokop, der nur den Σ' als Autor nennt, *οἱ ἄμνοι . . . αὐτῶν* (die Punkte zeigen eine Lücke im Prokoptexte an).

215) Vgl. Ps. 65¹³ מַחֲסֵי מַלְאָכָא LXX *ὁλοκαυτώματα μεμναλωμένα*.

216) Field nach Prokop: *τῶν παφανόμων*.

217) Diese Übersetzung kann nicht von Α' stammen, denn 1) hätte er *σχοινίῳ* geschrieben, vgl. Prov. 5²³, 2) hätte er den Artikel mit übersetzt, 3) gibt Α' durch *μεταίότητος* nur מַחֲסֵי wieder, während er שֶׁא durch זֵיכָה übersetzt, vgl. z. B. oben 1¹³ שֶׁא מַחֲסֵי Α' δῶρον זֵיכָה und Ps. 30⁷ (Auct.) = Ion. 2⁹ חַבְלֵי שֶׁא Α' *μεταίότητος* זֵיכָה (in Ion. 2⁹ hat Field fälschlich *μεταίότητος* im Sing.; in Ps. 30⁷ wird die Übersetzung bei Field fälschlich dem Σ' zugeschrieben, das Richtige bieten die von Mercati entdeckten Mailänder Hexapla-Fragmente, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 203. 209 unter זֵיכָה und *μεταίότητος*); weitere Belege für die Übersetzungspraxis des Α' s. bei Hatch-Redpath S. 377. 899 und Suppl. S. 203. Da nun für Σ' an unserer Stelle οὗτοι οἱ ἔλκοντες τὰς ἀνομίας ὡς *σχοινίῳ μεταίότητος* überliefert ist, und es, selbst wenn jemand etwa das ὡς beanstanden wollte (vgl. aber die folgende Anm.), doch völlig ausgeschlossen scheint, daß Σ' in diesem Zusammenhange das ב vor חַבְלֵי rein mechanisch durch *ἐν* wiedergegeben haben sollte, so wird unser *ἐν σχοινίῳ μεταίότητος* dem Θ' angehören.

218) Field hat nach Prokop, der nur den Σ' nennt, *βρόχῳ* statt βρόχον. Diese Lesart trifft jedenfalls für Σ' zu; denn da Σ' (wie die LXX) das חַבְלֵי der ersten Vershälfte nach Analogie des parallelen כַּעֲבוֹת durch ὡς *σχοινίῳ* wiedergegeben hat (s. die vorige Anm.), so wird er auch כַּעֲבוֹת selbst durch ὡς *βρόχῳ* übersetzt haben.

21 הכמים *οἱ συνετοί*] *Α' Σ' σοφοί*

נבונים *ἐπιστήμονες*] *Α' Σ' συνετοί*

22 לשתות יין *οὐαὶ οἱ ἰσχυρόντες ὑμῶν οἱ τὸν οἶνον πίνοντες*] *Α' Σ' Θ' ὡς οἱ δυνατόι πίνειν οἶνον*²¹⁹⁾

ואנשי חיל למסך שכו *καὶ οἱ δυνατόι οἱ κεραυνῶντες τὸ σίκερα*] *Α' καὶ ἄνδρες εὐπορίας*²²¹⁾ τοῦ κυρᾶν μέθυμα²²²⁾

23 וצדקת צדיקים יסירו ממנו *καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου ἀφαιρῶντες*] *Α' καὶ δικαιοσύνας*²²³⁾ *δικαίων ἀφαισίωντες*²²⁴⁾ *ἐξ αὐτοῦ*²²⁵⁾

219) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 55.

220) Diese Übersetzung kann so nicht dem *Α'* angehören, denn 1) würde er nicht den Artikel vor *δυνατοί* hinzugefügt haben, 2) würde er *ἵ* vor dem Infinitiv durch *τοῦ* wiedergegeben haben; s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „*ἵ* mit Infinitiv“ und vgl. die Fortsetzung der *Α'*-Übersetzung.

221) Die Übersetzung von *חיל* durch *εὐπορία* ist für *Α'* charakteristisch. Alle von Hatch-Redpath S. 576 und Suppl. S. 205 unter *εὐπορία* und *εὐπορος* (Reg. I 31₁₂; lies *εὐπορίας* statt *εὐπορος*) angeführten Stellen gehören dem *Α'* an, auch die aus der LXX (Reg. IV 25₁₀ hexaplarischer LXX-Text; schon Field sagt mit Recht: „Lectio Aquilam sapit“) und aus *Σ'* (Prov. 12₄; Field: „Lectio *εὐπορίας* Aquilam magis quam Symmachum refert“) und eine anonyme Stelle (Reg. I 14₅₂). Zweifelhaft bleibt nur, ob die Sexta in Ps. 32₁₇ (*בְּרַב חֵילִי לֹא יַמְלֹךְ* *Σ'* *ἐν πληθει εὐπορίας αὐτοῦ οὐ περιώσει*) sich völlig (auch in der Wiedergabe von *מלֹךְ*) an die Übersetzungspraxis des *Α'* angeschlossen hat, oder ob „*δ'*“ hier ein Fehler für „*Α'*“ ist.

222) Die Übersetzung von *שִׁכָּר* durch *μέθυμα* kommt zwar nicht bloß bei *Α'*, aber doch bei ihm am häufigsten vor, s. Hatch-Redpath (die für *Θ'* angeführte Stelle ist sehr zweifelhaft, s. Fields Anm. z. St.).

223) *Α'* sprach *צדקה* statt *צדקת*.

224) 710 *ἀφαισίωντες*: unmöglich. Verbessert nach Job 12₂₄ *מסיר* *Α'* *ἀφαιρῶν* und vielen anderen Stellen, wo *Α'* *סור* und *הסיר* durch Formen von *ἀφαιρᾶναι* wiedergibt (vgl. auch unten 8₁₁ und *סרה* *ἀφάρασις* oben 12). Verdächtig bleibt dann nur noch die Wiedergabe des hebräischen Verbum finitum durch das griechische Partizip; wahrscheinlich ist die Übersetzung *Α'*'s in diesem Punkte denen der LXX und des *Σ'* angeglichen, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

225) Es ist charakteristisch, daß *Α'* sogar hier, wo der Singular *ממנו* nicht zum vorübergehenden Plural *צדיקים* paßt, in genauer Nachahmung des hebräischen Textes *δικαίων . . . ἐξ αὐτοῦ* übersetzt.

- 25 וַיִּרְאוּ(1) παρωξύνθη] *A'* ἐκλονήθησαν²²⁰⁾ *Σ' Θ'* ἐταράχθησαν²³¹⁾
 נטויה (יד' ה' ח'לף) ὕψηλῃ] *A' Σ' Θ'* αὐτοῦ ἐκτεταμένη
 26 נַס שִׁשְׁשִׁימוֹן] σημειον²³²⁾
 וְלִפְרָשׁ(1) סוריסי αὐτούς] *A' Σ'* συρίσει αὐτῶ
 27 עֵינַי ׀ אֵן אֹד פֵּינָאסוֹסוֹן²³³⁾] *A'* οὐκ ἔστιν ἐκτελειμένος

nur noch deutlicher anzeigen, zu welchem Textworte die Randnote gehörte. Allerdings ist auch die Wiederholung des Textwortes am Rande abnorm und obendrein überflüssig, da an beiden Stellen schon der Index beim Textworte deutlich genug auf die Zugehörigkeit hinweist. An unserer Stelle könnte der Schreiber vielleicht durch die ungewöhnlichere Stellung der Note am unteren Rande zu der überflüssigen Verdeutlichung veranlaßt sein. (Wenn vor ἀντιμένης wirklich ein Buchstabe steht, könnte es auch ein O' sein, welches ἀντιμένης ausdrücklich als LXX-Text bezeichnen würde. Aber auch dies wäre abnorm.)

229) 710 παρεισθῆναι. Zu der Wiedergabe von פִּרְשׁ durch παρῖσθαι vgl. Deut. 31ε (7) פִּרְשׁ *A'* παρήσει, Reg. II 4: פִּרְשׁ(7) *A' Σ'* παρῖσθησαν.

230) κλονος, κλονεῖν, κλονησις sind für *A'* charakteristisch; er übersetzt dadurch stets Ableitungen der Wurzel כָּלַן (Exod. 15¹³ כָּלְנוּ *A'* ἐκλονήθησαν ist falsch; ἐκλονήθησαν gehört dort nur in den vorhergehenden Vers, wo es die glaubwürdige Überlieferung [vgl. auch Brooke-M'Lean] als Äquivalent von כָּלְנוּ hat). κλονος und κλονησις kommen sonst bei keinem Übersetzer vor, κλονεῖν nur noch zweimal bei *Σ'*, der כָּלַן Iud. 9¹³. Is. 7: (Field II S. 566 f.) durch κλονεῖσθαι wiedergibt.

231) Field hat zwar ἐκλονήθησαν im Plural (nach Q und anderen Quellen), aber ἐταράχθη im Singular und dazu die Anmerkung: „Procop. affert: Σ. ἐταράχθη. Hieron.: Θ. Σ. turbati sunt“. Aus Hieronymus kann man nicht sicher auf griechischen Plural schließen, da bei ihm montes das Subjekt ist. Aber ebenso unsicher ist der Schluß auf den Singular aus Prokop, denn dieser sagt, indem er die Verba in die Konstruktion seines Satzes einbezieht und daher auch ἐκλονήθησαν in den Singular setzt: „πόθεν τε τὰ ὄρη παρωξύνθη, μάλλον δὲ ἐκλονήθη. κατὰ τὸν Ἀπόλαν, ἢ ἐταράχθη κατὰ τὸν Σίμμαχον“ (Carterius S. 88 Z. 8—11).

232) Diese namenlose Übersetzung kann *Σ'* oder *Θ'* angehören, vgl. Ps. 59ε δ: *Σ'* σημειον und Is. 30¹⁷ δδδ *A' Θ'* ως σημειον. *A'* ist, obwohl er in der letzten Stelle als zweiter Autor genannt wird, ausgeschlossen, s. unten zu 11¹².

233) 710 faßt *A'* οὐκ ἔστιν ἐκτελειμένος mit dem folgenden *Σ' Θ'* οὐδὲ δόξαντων zusammen und setzt den Index für beides zu κοτιάσουσιν. Aber οὐκ ἔστιν ἐκτελειμένος kann nicht *A'*-Übersetzung von פִּרְשׁ קִיא sein,

- וְאִין כּוּשֵׁל οὐδὲ κοπιᾶσουσιν] Σ' Θ' οὐδὲ ἀσθενῶν ²³⁴⁾
 שָׂרוך ol ἱμάντες] Α' ἱγνη ²³⁵⁾
 28 סופה καταιγίς] συσσεισμός ²³⁶⁾
 29 כּלביא לוּ שִׁאנָה ὁρμῶσιν ὡς λέοντες] Α' βρύχημα αὐτῶν ²³⁷⁾ ὡς
λεόντων ²³⁸⁾ Σ' Θ' ὄρυμα ²³⁹⁾ αὐτῶν ²⁴⁰⁾

denn Α' gibt alle Derivate der Wurzel כּשֵׁל durch *σανδαλον* und Derivate dieses Wortes wieder, s. oben zu *σανδαλισμός* 36. Dagegen paßt *ἐκ τῆς ἰσθίν ἐκλειμμένος* durchaus als Α'-Übersetzung von *כּשֵׁל* אִין, vgl. Is. 40²² *יִשְׁכַּל* *Οἱ λοιποὶ ἐξέλθῃ*, Ier. 51^{55. 61} *יִשְׁכַּל* (י) Α' und Σ' (in 55 auch Θ') *ἐκλειθήσονται* (כּשֵׁל und יִשְׁכַּל sind nur zwei verschiedene Formen derselben Wurzel); vgl. auch die Σ'-Übersetzung unserer Stelle *οὐκ ἐκλειθήσονται* (von Field aus dem Syrischen rekonstruiert) und weiteres Material unten bei *ἐκλεισῖς* 822. Wenn *οὐκ ἰσθίν ἐκλειμμένος* = *כּשֵׁל* אִין ist, erklärt sich auch sofort, weshalb Α' hier bloß *οὐκ*, nicht *καὶ οὐκ* hat; denn auch der hebräische Text hat hier bloß אִין, nicht וְאִין wie nachher.

234) Field nach Syrohex: „Σ. οὐ προσκόψουσιν“. Wer recht hat, ist nicht auszumachen. Für 710 läßt sich anführen Prov. 4¹² *יִכְשֹׁל* Σ' *ἀσθενήσουσιν*, Is. 36 (s. oben) *מִכְשֹׁלָה* Σ' Θ' *ἀσθενήσῃ*, 36 (s. oben) *מִכְשֹׁלָה* Σ' Θ' *ἠσθενήσῃ*, 31² *וְכִשֵּׁל* Σ' Θ' *καὶ ἀσθενήσῃ*, 40³⁰ *יִכְשֹׁל* Σ' Θ' *ἀσθενήσουσιν*, 63¹² *יִכְשֹׁל* Σ' *ἠσθενήσῃ*, vgl. auch Ier. 20¹¹. Für Syrohex. dagegen läßt sich anführen Ps. 9⁴ *יִכְשֹׁל* Σ' *καὶ προσκυφάντων*, Is. 8¹⁵ *יִכְשֹׁל* (י) Σ' *προσκόψουσιν*, 59¹⁸ *כִּשְׁלֵי* Σ' *προσκόφοντες*, Os. 14¹⁰ *יִכְשֹׁל* Σ' *προσκόψουσιν* (nur syrisch erhalten).

235) Unwahrscheinlich ist, daß Α' den Singular שָׂרוך durch einen Plural wiedergegeben haben soll. Auch die Wiedergabe von שָׂרוך durch *ἱγνος* fällt auf, doch kennen wir die Übersetzungspraxis des Α' bei diesem nur noch Gen. 14²³ vorkommenden Worte nicht sicher (in Gen. 14²³ weisen die Hss. die Übersetzung *ἱμάντος* teils dem Α', teils dem Σ' zu, s. Field und Brooke-M^cLean z. St.).

236) Diese Übersetzung stammt nach Q und Syrohex. von Α'.

237) Auch Q hat *αὐτῶν*, doch ist dies ein offenbar alter Fehler für *αὐτῶ* = לוּ, was schon Drusius richtig hergestellt hat. Vgl. oben S. 7.

238) Statt *λεόντων* erwartet man *λέοντος*. Der Plural ist wohl unter dem Einflusse des vorübergehenden, gleichfalls sekundären Plurals *αὐτῶν* entstanden.

239) Field = Q *ὄρυμα*. Vgl. LXX Ez. 19⁷, wo die Überlieferung zwischen *ὄρυμα* (AB²Q), *ὄρωμα*, *ὄρώμα* und *ὀρώμα* (B²) schwankt.

240) Field = Q *αὐτοῦ*. Dies ist vorzuziehen. In 710 hat die Umwandlung von *αὐτῶ* in *αὐτῶν* bei Α' (s. oben Anm. 237) eine analoge Umwandlung bei Σ' nach sich gezogen.

- יפליט $\epsilon\kappa\beta\alpha\lambda\epsilon\iota$] $A' \theta'$ διασώσει Σ' $\epsilon\kappa\nu\iota\kappa\eta\sigma\alpha\iota$
 30 עליו $\delta\epsilon'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$] $A' \Sigma' \theta'$ $\epsilon\kappa'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ ²⁴¹⁾
 צר $\sigma\kappa\lambda\eta\rho\acute{o}\nu$] $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\omega\varsigma$ ²⁴²⁾
 חשך ואור²⁴³⁾] \times $\kappa\alpha\iota$ $\varphi\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\sigma\kappa\acute{o}\tau\alpha\sigma\epsilon\nu$ ²⁴⁴⁾
 כעריפיה $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\acute{\alpha}\rho\omicron\rho\iota\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$] $A' \Sigma' \theta'$ $\epsilon\nu$ $\tau\theta$ ²⁴⁵⁾ $\gamma\rho\omicron\varphi\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$

Kapitel 6.

- 1 להיכל אה מלאים ושוליו $\kappa\alpha\iota$ $\pi\lambda\eta\rho\eta\varsigma$ \acute{o} $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ²⁴⁶⁾] $A' \Sigma' \theta'$ ²⁴⁷⁾ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\pi\omicron\delta\acute{\omega}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omicron\nu\tau\acute{o}\nu$ $\tau\omicron\nu$ $\nu\alpha\acute{o}\nu$

241) Noch Field gibt nach Carterius $\epsilon\kappa'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ nur für θ' an, dagegen für Σ' $\epsilon\kappa'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Aber Q hat in Wirklichkeit bei beiden $\epsilon\kappa'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

242) Von wem diese namenlose Übersetzung stammt, ist nicht auszumachen.

243) Der Index steht beim folgenden $\acute{\alpha}\rho\omicron\rho\iota\alpha$, dementsprechend steht diese Randnote hinter der folgenden. Im LXX-Texte hat חשך ואור kein Äquivalent.

244) Field hat in Exod. 10¹³ $\tau\eta\sigma\eta\tau\alpha$ $A' \Sigma'$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\eta$ und bemerkt dazu: „Minus probabiliter Cod. X [= M]: Λ . Σ . $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ “. Aber gerade dies ist richtig; denn von $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ und $\sigma\upsilon\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ kommt in den von Hatch-Redpath aus der LXX und den jüngeren Übersetzungen angeführten Stellen sonst nirgends ein Passiv vor; und beide Wörter werden auch meistens in intransitivem Sinne „dunkel werden“ gebraucht, während $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ und $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\upsilon\nu$ „dunkel machen“ heißen und in den Bibelübersetzungen meistens ($\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\omicron\upsilon\nu$) oder ausschließlich ($\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$) im Passiv vorkommen ($\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$ Ps. 28₃ bei Pitra ist natürlich Fehler für Field's $\epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\nu$).

245) Der einzige Fall, in welchem die zusammenhängenden A' -Texte die Hinzufügung des Artikels durch A' glaubhaft bezeugen, ist der Infinitiv mit ב: Aquila ed. Taylor Ps. 101²³ $\epsilon\nu$ $\tau\theta$ $\acute{\alpha}\rho\omicron\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\sigma\epsilon\sigma\alpha\iota$ $\lambda\alpha\omicron\iota\varsigma$, Mercati Ps. 45₃ $\varphi\acute{\alpha}\tau\eta\tau$ $\epsilon\nu$ $\tau\theta$ $\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\lambda\lambda\acute{o}\sigma\epsilon\sigma\alpha\iota$ $\gamma\eta\nu$ und במות $\epsilon\nu$ $\tau\theta$ $\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\sigma\alpha\iota$ $\delta\rho\eta$. Daher könnte man hier — anders als sonst, s. oben S. 26 Anm. 55. — den Artikel auch bei A' nicht beanstanden, wenn nur der hebräische Text einen Infinitiv und nicht ein Substantiv im Plural hätte.

246) Die Indices der Noten zu 6₁—5 fehlen sowohl im Texte als am Rande.

247) 710 stimmt mit Syrohex. überein, der die Übersetzung den $\lambda\omicron\iota\kappa\omicron\iota$ zuschreibt, während Q nur θ' , Prokop nur Σ' , Hieronymus nur $\theta' \Sigma'$ nennt. In Wirklichkeit kann allerdings A' nicht so übersetzt haben, denn

- 4 הספֿים וינעו אמות הספֿים *καὶ ἐπύρθη τὸ ἐπύρθρον*²⁴⁶⁾] *A' Σ' καὶ ἐσα-
λεύθη τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν*²⁴⁸⁾
- 5 נדמיתִי κατανένυμαι²⁴⁷⁾] *A' Σ' Θ' ἐσιώπησα*
טמא 1^o oder 2^o ἀκάθαρτα²⁴⁶⁾] *A' μειαμμένα*²⁴⁹⁾
- 9 אמרתִי εἶπον²⁵⁰⁾] *A' ἔρηξ*
- 10 השמן ἐπαχύνθη] *Σ' ἐλιπάνθη*²⁵¹⁾
- וְאֵינִי הַכֶּבֶד *καὶ τοῖς ὥσιν αὐτῶν βαρέως ἤχονσαν*] *Σ' καὶ τὰ
ὦτα ἐβάρυνεν*²⁵²⁾

die Wiedergabe von שולִיך durch τὰ πρός ποδῶν αὐτοῦ ist für *A'* viel zu frei; auch würde er פֿא vor dem Artikel durch οὐκ wiedergegeben haben, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter פֿא.

248) οὐδῶς = פֿס hat *Σ'* auch in Ez. 40₁₁, dagegen geben *A' Θ'* dort פֿס durch πρόθυρον wieder, und auch in Reg. III 14₁₇. IV 12₃ übersetzt *A'* פֿס durch πρόθυρον, also gerade durch das Wort, das an unserer Stelle zur Wiedergabe von אמות verwendet ist. Folglich wird τὰ πρόθυρα τῶν οὐδῶν nur dem *Σ'*, nicht auch dem *A'* angehören. Gegen *A'* spricht überdies die Hinzufügung des Artikels vor πρόθυρα, s. oben S. 26 Anm. 55. Auch erwartet man bei *A'* nicht den Singular ἐσαλεύθη, da der hebräische Text einen Plural hat.

249) *A'* gibt טמא auch in Job 14₂. Is. 52₁. Os. 9₃ durch μειαμνένος (so mit -σμ-, nicht mit -μ-) wieder. An unserer Stelle übersetzt die LXX טמא שפֿים beidemal durch ἀκάθαρτα χεῖλη ἔχων (resp. ἔχοντος). *A'* wird jedoch nicht so frei, sondern μειαμνένος (resp. -νον) χεῖλεισιν übersetzt haben, vgl. Exod. 6₁₂ שפֿים עַל אֶפְרֹסֶתֹס χεῖלֵי וְגַם אֶפְרֹסֶתֹס übersetzt. Das in 710 überlieferte μειαμμένα wird durch Angleichung an das ἀκάθαρτα der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 43 Anm. 143.

250) So, nicht εἶπον (Tischendorf, Swete), akzentuiert 710 mit Recht, vgl. O. Lautensach, Die Aoriste bei den attischen Tragikern und Komikern (1911), S. 111 (dies Zitat verdanken wir J. Wackernaegel). Auch sonst haben wir bei unseren Kollationen von LXX-Hss εἶπον als die übliche Akzentuation des Imperativs beobachtet.

251) *Σ'* sprach wie die LXX השמן statt השֶׁן und faßte es im Sinne von „fett werden“, den es in Neh. 9₂₃ hat. Ebenso im folgenden הקֶבֶד statt הקֶבֶד.

252) Field nach Theodoret: „Σ. ὁ λαὸς οὗτος τὰ ὦτα ἐβάρυνε κτλ.“; Theodoret hat das Subjekt aus dem vorhergehenden Satze, wo וְהָיָה הַכֶּבֶד als Genetiv dagewesen war, ergänzt. *Σ'* sprach הקֶבֶד statt הקֶבֶד, vgl. die vorige Anmerkung.

13 בער προνομήν] Σ' καταβόσχησιν

להל תερέβινθος] Σ' θρύς

אלן βάλανος²⁵³)] Α' θρύς

בם בשלכת מצבת בן שן δταν ἐκπέσῃ ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς] Ε' ἦτις
ἐν τῇ ἀποβολῇ τῶν ἐστηλωμένων ἐν αὐτοῖς²⁵⁴)

Kapitel 7.

1 סרן Ἀράμ] Α' Σ' Συρίας

סלה(ל) πολιορκῆσαι²⁵⁵)] Α' Σ' Θ' πολεμῆσαι

253) 710 hat „Σ' θρύς Α' θρύς“ ohne Interpunktion in derselben Zeile und setzt den Index für beides zu τερέβινθος. Aber dies kann nicht richtig sein, denn 1) widerspricht die Reihenfolge der Übersetzer der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel, 2) widerspricht es völlig der Gewohnheit von 710, daß die beiden Übersetzer, obwohl sie gleich übersetzen, nicht zusammengefaßt sind, 3) gibt Α' sonst nicht סרן, sondern סרן durch θρύς wieder, s. oben zu 120, daher kann man θρύς = סרן hier ebensowenig wie in 120 dem Α' zutrauen, obwohl Prokop und Field diese Übersetzung an beiden Stellen den „λοιποί“ oder „ἄλλοι“ insgemein zuschreiben. Alle Schwierigkeiten fallen fort, sobald man „Α' θρύς“ von „Σ' θρύς“ trennt und zu סרן zieht. Daß man die beiden gleichlautenden Übersetzungen später zusammengenommen und auf dasselbe Wort des LXX-Textes bezogen hat, erklärt sich ja leicht; daß sie aber trotzdem getrennt geblieben sind und ihre ursprüngliche Reihenfolge behalten haben, ist ein Beweis dafür, wie gut die Überlieferung von 710 trotz ihrer Fehler doch im Grunde ist.

254) Ähnlich, aber nicht genau so, geben Α' und Θ' סלהס am Schluß des Verses durch στήλωσις αὐτῆς, resp. τὸ στήλωμα αὐτῆς wieder. Wenn das Ε' unserer Hs. ein Schreibfehler wäre (vgl. oben S. 6), so könnte man es nur in Θ' korrigieren, da Σ' anders übersetzt hat (s. Field), und Α' durch die zweimalige Hinzufügung des Artikels (vgl. oben S. 26 Anm. 55), durch die freiere Übersetzung ἐστηλωμένων und auch durch ἦτις ausgeschlossen wird. Denn Α' gibt סרן immer nur durch einfaches δς ἢ δ wieder; δοτις verwendet er überhaupt nicht (die einzige Ausnahme Ps. 42: [ἄτινα = סרן]) beweist nichts, da Α' dort mit Σ' Θ' Ε' zusammengefaßt ist), nur ὅτισιν oder ὅτισιν braucht er Reg. I 29: III 10₂₁ zur Übersetzung von סרן, wie schon die LXX in Deut. 24₁₂₍₁₀₎ getan hatte.

255) Der Index steht beim vorübergehenden πολεμῆσαι = סלהס. Aber wenn alle drei Übersetzer ebenso übersetzt hätten wie die LXX, so würde dies überhaupt nicht notiert worden sein. Auch ist die Wiedergabe von סלהס durch πολεμῆσαι mindestens für Α' ausgeschlossen.

2 נחב סυνεφώνησεν] προσετίθη²⁵⁶⁾

וינע לבבו και ἐξέστη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ] Α' Θ' και ἐσαλεύθη ἡ²⁵⁷⁾
καρδία αὐτοῦ

מפני רוח ἐπὶ πνεύματος] Α' ἀπὸ²⁵⁸⁾ προσώπου ἀνέμου

3 אל קצה העלת הברכה העליונה אל מסלת
θραν τῆς ἄνω ὁδοῦ] Σ' πρὸς τὸ ἄκρον τῆς ἀναβάσεως τῆς κο-
λυμβήθρας τῆς ἀνωτέρας καθ' ὁδόν

4 וקשרתו τοῦ ἡσυχάσαι] Α' Σ' Θ' και ἡσύχαζε²⁵⁹⁾

זנבות ξύλων] Α' οὐρῶν Σ' Θ' οὐραγιῶν

6 ונקצנה ונבקענה אלינו και συλλαλήσαντες αὐτοῖς ἀποστρέ-
ψωμεν αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς] Α' και ἐξυπνίσωμεν²⁶⁰⁾ αὐτήν και
ἀποσχίσωμεν αὐτήν πρὸς ἡμᾶς Σ' και κλάσωμεν²⁶¹⁾ αὐτήν

256) προσετίθη (Ἄραμ πρὸς τὸν Ἑφραίμ) ist am ehesten verständlich als Umbildung der LXX-Übersetzung συνεφώνησεν Ἄραμ πρὸς τὸν Ἑφραίμ, mag also dem Θ' angehören, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

257) Die Hinzufügung des Artikels ist gegen die Praxis des Α', s. oben S. 26 Anm. 55.

258) Field nach Q ἐκ.

259) Field nach Prokop: Σ' Θ' και ἡσύχασον. Theodoret gibt dies nur für Σ' an; während er bei Θ' wie bei Α' και ἡσύχαζε hat. Bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer in 710 ist der Unterschied des Tempus unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

260) Die neueren Ausleger leiten, sofern sie den masoretischen Text überhaupt beibehalten, נקצנה von קץ „sich grauen“ ab. An allen übrigen Stellen gehört jedoch קץ zu קץ und bedeutet „aufwachen“ (ἐκυννίσθη-και). So deutet es Α' auch hier, nur faßt er es hier, da es transitiv konstruiert ist, als „aufwecken“. Ihm folgt Hieronymus in der Vulgata (suscitemus).

261) 710 κλάσωμεν: sinnlos. Nach Ps. 45 16, wo קץ in der LXX und Quinta durch Formen von συκλᾶν, von Σ' durch eine Form von ἐκινᾶν übersetzt ist (s. Field und Hatch-Redpath Suppl. S. 204. 213), emendierten A. Rahlfs und A. Bertholet unabhängig voneinander κλεω-σωμεν in κλάσωμεν, wobei sie voraussetzten, daß Σ' wie Θ' (s. Anm. 263) נקצני von der Wurzel קץ abgeleitet und etwa קצץ(ץ) gesprochen hat. (Vgl. auch das syrische ܩܕܝܬܐ, das oft κλᾶν wiedergibt, allerdings speziell das Brothbrechen bezeichnet.) „Wir wollen sie brechen“ paßt sehr gut zum folgenden „und wollen sie öffnen“. Der Schreiberfehler wird sich daraus erklären, daß in der Minuskelschrift ein unzial geschriebenes α, wenn es nahe an den folgenden Buchstaben berangerückt wird, der Ligatur von εν

καὶ ἀναπνεύσωμεν²⁶² αὐτήν Θ' καὶ κόψωμεν²⁶³ αὐτήν καὶ
ἐκφύξωμεν²⁶⁴ αὐτήν

9 שמרון 2^o Σομόρων²⁶⁵] Α' Σ' Θ' Σαμαρείας²⁶⁶

11 למעלה או הנבה שאלה העמק²⁶⁷] εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος] Θ' βά-
θυνον εἰς ἄσθην ἢ²⁶⁸ ὕψωσον ἄνω

13 מן תלוו נם את אלהי מן המעט מכס הלאות אנשים כי תלוו נם את אלהי
 ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις, καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα]
 Σ' μὴ οὐκ αὐταρχες ὑμῖν κοποῦν ἀνθρώπους, ὅτι κοποῦτε ἐτι
 καὶ τὸν θεόν μου

14 העלמה ἢ παρθένος] Α' Σ' Θ' ἢ νεάνις

היה ἐν γαστρὶ ἔξει²⁶⁹] Α' Σ' συλλαμβάνει²⁷⁰

ziemlich ähnlich sieht. (Bertholet vermutete zugleich, daß das rätselhafte *συνλαλῶσαντες* der LXX aus *συνλάσαντες* entstanden sei.)

262) Richtige Übersetzung des hebräischen Wortes, dessen Bedeutung „erobieren“ sich aus der Bedeutung „öffnen“ entwickelt hat, vgl. arab. فتح.

263) Θ' leitete wie Σ' (s. Anm. 261) נקיצה von der Wurzel קצח ab, die in der LXX und von Α' (Reg. II 4₁₂. Ps. 45₁₀ [Mercati, s. Hatch-Redpath Suppl. S. 207 unter κατακόπτει]. 1284) zwar nicht durch das Simplex κόπτειν, wohl aber durch verschiedene Komposita desselben wiedergegeben wird, s. Hatch-Redpath unter ἀπο-, ἐκ-, κατα-, συγκόπτειν.

264) Die in der LXX am häufigsten durch δηγνύειν (δηδόνειν) und Komposita (ἀναρρ-, διαρρ-) übersetzte Wurzel בקע ist hier freier wiedergegeben. (Die Peschita übersetzt das vorübergehende נקיצה durch نحن: „wir wollen sie ausrotten“.)

265) Der Index steht beim vorübergehenden Σομόρων = שמרון 1^o, und auch dieses haben Α' Σ' nach Q und Syrohex. durch Σαμαρεία wiedergegeben. Aber unser Genetiv Σαμαρείας paßt nur zu שמרון 2^o.

266) Σαμαρεία ist auch bei Α' nicht zu beanstanden, denn es ist durch Aquila ed. Barkitt Reg. III 21₁₀. IV 23_{18.19} sicher bezeugt.

267) Masoretische Vokalisation הנבה או הנבה העמק, aber Θ' sprach mit Recht הנבה und faßte העמק und הנבה als Imperative (העמק und הנבה).

268) ἢ fehlt bei Field = Eusebius, Prokop und Sixtina, ist aber sicher richtig, da es dem hebräischen ו entspricht. H wird hinter .HN ausgefallen sein.

269) Hier hat 710 weder im Texte noch am Rande einen neuen Index, offenbar weil συλλαμβάνει die unmittelbare Fortsetzung von ἢ νεάνις ist.

270) Field gibt nach Eusebius συλλαμβάνει nur für Σ' an, dagegen für Α' ἐν γαστρὶ συλλαμβάνει. Aber dies ἐν γαστρὶ ist aus der LXX falschlich in den Α'-Text geraten (vgl. oben S. 26 Anm. 51), denn Α'

15 לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב *πρὶν ἢ γρῶναι αὐτὸν ἢ προιλέσθαι*
πονηρὰ ἐκλεῖξεται τὸ ἀγαθόν ²⁷¹⁾ *Θ'* ²⁷²⁾ *ἐν τῷ γρῶναι αὐτὸν*
ἀπόσασθαι τὸ πονηρὸν καὶ ἐκλεῖξασθαι τὸ ἀγαθόν *Σ'* *ἀποδο-*
κιμάσαι τὸ κακὸν καὶ ἐκλεῖξασθαι τὸ ἀγαθόν

18 יהוה לזכב אשר בקצה יארי מצרים *συρηεὶ κύριος μολίαις*
ὁ κυριεύει μέρους ποταμοῦ Αἰγύπτου *Α' Σ'* *συρίσαι* ²⁷³⁾ *κό-*
ριος ²⁷⁴⁾ *τῇ μύη* ²⁷⁵⁾ *τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου* ²⁷⁶⁾

übersetzt auch in Joh 15₁₃, Is. 33₁₁ *הרה* durch bloßes *συλλαμβάνειν*, und die Hinzufügung von Worten, die im hebräischen Texte nicht stehen, widerspricht ganz seinem Prinzip.

271) Der Index fehlt im Texte.

272) Daß *Θ'* vor *Σ'* steht, ist gegen die oben S. 6 Anm. 2 dargelegte Regel. Doch läßt sich die Richtigkeit des „*Θ'*“ nicht bezweifeln, da nicht nur *Σ'* anders übersetzt hat, sondern auch *Α'*, s. Field. Die abnorme Reihenfolge der Übersetzer erklärt sich daraus, daß von *Θ'* schon der Anfang der Übersetzung angeführt wird, von *Σ'* dagegen nur die Fortsetzung. Aus demselben Grunde stellt Syrohex., der sonst auch regelmäßig die Anordnung *Α', Σ', Θ'* hat, in 8₂₁ die *Θ'*-Übersetzung von *באֶחָדֵי וּבאַחֲדֵי* vor die *Σ'*-Übersetzung von *באֶחָדֵי*.

273) Noch Field nennt nach Corterius als Autor von *συρίσαι* bloß den *Α'*, aber Q selbst hat *Α' Σ'*. Vgl. oben S. 18 unter „Q“.

274) *κόριος* ist auch bei *Α'* möglich, s. oben S. 40 Anm. 126.

275) So (*μύη*) die Hs. Über *μύη* neben *μύη* s. Guil. Grönert, *Memoria graeca Herculaneensis* (1903), S. 124 Anm. 1. Zur Flexion mit *η* vgl. Thackeray, *Grammar of the O. T. in Greek* (1909), S. 140 f. (*κυριομύης*) und Fr. Blass, *Grammatik des newesten Griechisch*, 4. Aufl. von Debrunner (1913), S. 8: 27.

276) Field nach Theodoret: „*Σ. Θ. δ' ἴσιν ἐν μέρει ποταμοῦ Αἰγύπτου*“. Aber diese Übersetzung, die sich deutlich als Korrektur der LXX nach dem hebräischen Texte verrät, sieht wohl nach *Θ'* aus (vgl. oben S. 28 Anm. 69), aber nicht nach *Σ'*. In der Tat führt sie auch Theodoret als Übersetzung des *Θ'* an und fügt dann nur hinzu: „*οὕτω δὲ καὶ ὁ Σίμмахος*“, und dies wird nicht mehr bedeuten, als daß die Übersetzung des *Σ'* wesentlich denselben Sinn ergab wie die des *Θ'*. Den wirklichen Wortlaut der *Σ'*-Übersetzung liefert uns erst 710. Allerdings schreibt er die Übersetzung *Α' Σ'* zu, aber *τῇ πέραν ποταμοῦ Αἰγύπτου* entspricht nur der Art des *Σ'*, nicht der des *Α'*. Dieser würde *בְּקֶצֶה נָהָר* vielmehr durch *ἢ ἐν τελευταίῳ* wiedergegeben haben, vgl. zu *τελευταίῳ* oben S. 33 Anm. 86 und zu der genauen Wiedergabe von Relativsätzen ohne Verbum Aquila ed. Burkill Reg. III 21₁₀ *ὅς ἐν ποσὶν μου*, IV 23₁₃ *ὃ ἐπὶ προώπου*

- 10 בנחלי החרות *ἐν ταῖς φάραγξι τῆς χώρας*] *Α' ἐν χειμάροισι τῶν σφαγγῶν* *Σ' εἰς*²⁷⁷⁾ *τὰς φάραγγας τὰς βαθείας*²⁷⁸⁾
 ובכל הנעוצים *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ*²⁷⁹⁾] *Α' Θ' καὶ ἐν πάσαις ταῖς κοινύταις*²⁸⁰⁾ *Θ' τοῖς δάσειν*²⁸¹⁾ *Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς πολυτελέσι*²⁸²⁾
 ובכל הנהלים *καὶ εἰς πᾶσαν βαγάδα*²⁸³⁾] *Α' καὶ ἐν πέσαις ταῖς*

²⁷⁷⁾ *Μερουδαλήμ* ἂ ἐκ δεξιῶν τοῦ ὄρους, 15 δ' ἐν Βηθλὴλ, 16 δ' ἐκτὶ ἐν τῷ ὄρει, 17 δ' ἐν πόλει τῶν Σαμαριτῶν, 18 δ' ἐκτὶ ἐπὶ τὰ θυσιαστήρια. Auch würde *א' יארי* wohl pluralisch übersetzt haben.

277) *εἰς* ist auffällig, da *Σ'* nachher zweimal *ἐν* hat. Wollte man aber annehmen, daß *Σ'* ein Schreibfehler für *Θ'* sei, so würde die Schwierigkeit die gleiche bleiben, da auch *Θ'* nachher *ἐν* hat.

278) *βαθείας* ist mit beabsichtigtem Anklang an *בְּתוֹם* gewählt, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

279) Hinter *καὶ ἐν ταῖς τράγλαις τῶν πετρῶν* = *בְּתוֹמֵי קִרְיָהּ* hat B nur noch *καὶ εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς πᾶσαν βαγάδα* = *ובכל הנחלים ובכל הנעוצים*; hier ist also *σπήλαια* = *קִרְיָהּ*, *βαγάδα* = *בְּתוֹם*. In 710 ist, wie in den meisten LXX-Hss., am Schlusse *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ* hinzugefügt; darin sieht Field mit Recht eine zweite Übersetzung von *ובכל הנעוצים*: der *קִרְיָהּ* ist nach verschiedenen Übersetzern (vgl. auch Is. 55¹³) eine Pflanze, auch hat derjenige, der *קִרְיָהּ* durch *ξύλον* wiedergab, vielleicht gar an einen Zusammenhang des Wortes mit *קִר* gedacht. 710 stellt die Randnoten zu *ξύλον* und *βαγάδα*, und die folgenden Anmerkungen werden lehren, daß sie in der Tat zu *ובכל הנעוצים* und *ובכל הנחלים* gehören; nur ist dadurch die natürliche Folge der Randnoten, die wir wiederhergestellt haben, in 710 umgekehrt, da *ξύλον* hinter *βαγάδα* steht. Vielleicht hatte der Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, *καὶ ἐν παντὶ ξύλῳ* nicht am Schlusse des Verses hinzugefügt, sondern für *καὶ εἰς τὰ σπήλαια* eingesetzt, sodaß also *ξύλον* vor *βαγάδα* stand; vgl. oben S. 16.

280) Da *Α' Θ' קִרְיָהּ* auch in Is. 55¹³, der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkommt, durch *κόρυθα* wiedergeben, ist es sehr wahrscheinlich, daß beide hier ebenso übersetzt haben. Aber dann ist das folgende *Θ' τοῖς δάσειν* nicht unterzubringen.

281) 710 akzentuiert *δάσειν*.

282) So ohne schließendes *ν* im Gegensatz zum vorbergehenden *δασειν*. Wie *Σ'* auf diese Übersetzung gekommen ist, läßt sich nicht sagen; doch ist die Richtigkeit der Überlieferung nicht zu bezweifeln, da *πολυτελέσι* sehr gut zu dem bei *Σ'* folgenden *ἐκαινετοῖς* paßt.

ἀπόρυσιν²⁸³) Σ' καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἱπαινετοῖς²⁸⁴) Θ' καὶ ἐν
πᾶσι τοῖς καταδύτοις²⁸⁵)

20 נהר במלך אשור תֹּף μεγάλη καὶ μεμεθυσμένη
ὅ ἐστιν πέραν τοῦ ποταμοῦ βασιλείας Ἀσσυρίων] Α' Θ' τῷ με-
μισθωμένῳ²⁸⁶) Σ' τοὺς μεμισθωμένους²⁸⁷) τοῦς²⁸⁸) ἐν τῷ πί-
ραν τοῦ ποταμοῦ τὸν βασιλεία Ἀσσυρίων²⁸⁹)

21 צא πρόβατα] Α' ποιμνίου

23 (יהיה) לשטיר ולשית eis χέρσον (ἔσονται) καὶ εἰς ἄκανθαν] Α'
εἰς ἀδάμαντα²⁹⁰) καὶ εἰς χέρσον²⁹¹) Σ' εἰς αὐτόματον²⁹²) καὶ

283) Zu dem klassischen διῶρυξ „Graben, Kanal“ (von δι-ορύσσειν, auch unten in 8; bei Σ' vorkommend) haben die LXX-Hss. AQ* in Jer. 31(38), die Variante διόρυξ, vgl. auch den Wechsel zwischen διωρυχή, διορυχή, διωρυγή und διορυγή in Lobeck's Phrynichus (1820), S. 231. Analog steht neben ἀπώρυξ LXX Ez. 17, unser ἀπόρυξ, vgl. auch Hesych, der in seinem Lexikon sowohl „ἀπόρυξ· οἰσμός“ als „ἀπόρυγας· ὄδρηγός“ auführt. ἀπώρυξ kann „Kanal“ oder „Absenker (des Weinstocks)“ heißen, s. Stephanus, Thesaurus. In Ez. 17, hat es die zweite, an unserer Stelle wird es die erste Bedeutung haben.

284) Σ' leitete הָלַל von הָלַל ἱπαινεῖν ab und sah darin wohl ein Part. Niph'al. Vgl. das Targum, welches בְּכָל הַהִלָּלִים durch „in allen Häusern des Lobes“ wiedergibt.

285) Vgl. oben S. 37 Anm. 101.

286) 710 μεμισθωμένῳ. In der Angabe, daß auch Α' so übersetzt hat, stimmt 710 mit Syrohex. (s. Fields Anm. z. St.) gegen Q, aus dem sich für Α' die Übersetzung μεμισθωμένῳ ergeben würde, überein.

287) Σ' scheint שכירה als Substantiv in kollektivem Sinne gefaßt zu haben: Mietung = Gemietete.

288) Dies τοῖς fehlt bei Curterius und Montfaucon. Field hat es nach Syrohex. hinzugefügt, aber es steht auch in Q.

289) Zu den letzten Worten vgl. Fields Anm. z. St.: „Euseb. in Dem. Evang. p. 322 affert: Θ. ἐν τῷ βασιλεῖ Ἀσσυρίῳ (sic [d. h. ohne den Artikel vor Ἀσσυρίῳ, den Field im Texte in der Θ'-Übersetzung hat]): ὁμοίως δὲ καὶ Σόμναχος.“ Hier wird „ὁμοίως“ nur „ähnlich“, nicht „ebenso“ bedeuten.

290) Über diese Übersetzung s. oben S. 50 Anm. 196.

291) Die LXX gibt hier und 5s. 734. 25 das erste Glied des Wortpaares שְׁטִיר וְשִׂית durch χέρσος „Wüstland“ wieder; es ist eine der Glanzleistungen von Hatch und Redpath, daß sie, weil ihr hebräisches Lexikon eine solche Bedeutung von שְׁטִיר nicht angab, an allen vier Stellen anstatt des hebräischen Äquivalentes ein Kreuz setzten, als ob die Identifikation

ἀφειμένον²⁹²⁾25 למשל eis βόσκημα] Α' eis ἐξαποστολήν Σ' eis ἀφεισιν

Kapitel 8.

1 גליון τόμον] Α' διφθέρωμα²⁹⁴⁾ Σ' τεύχος Θ' κεφαλίδα²⁹⁴⁾

irgendwie zweifelhaft wäre. Α' verwendet dasselbe Wort χέρσος zur Wiedergabe des zweiten Gliedes jenes Wortpaares. Er braucht aber auch hier, wie bei *σπίκρυπον* 3¹², nicht direkt von der LXX abzuhängen, denn auch das Targum gibt שירה 7^{23.24.25.27} durch בור wieder, was zweifellos gleichfalls „Wüstland“ bedeutet. Die Wörterbücher, auch noch Dalman's Aram.-neuhebr. Wörterbuch (1901), behaupten allerdings, בור heiße hier „Unkrant, Gestrüpp“; aber da die Wurzel בור sonst nur „wüst, unkultiviert sein“ (auch in geistigem Sinne „unkultiviert, ungebildet sein“) bedeutet, liegt nicht der mindeste Grund vor, eine andere Bedeutung als „Wüstland“ anzunehmen; die Lexikographen haben törichterweise die Bedeutung, welche ihrer Meinung nach das hebräische שירה hatte, auch auf sein aramäisches Äquivalent übertragen. Da also Α' mit dem Targum übereinstimmt, liegt in seiner Übersetzung χέρσος einfach die Auffassung des Wortes שירה vor, die bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit herrschte, ebenso wie in der LXX, die nicht שירה, sondern שחיר durch χέρσος wiedergibt, eine zwar abweichende, aber doch sehr verwandte Auffassung einer älteren Generation zum Ausdruck kommt. (Merkwürdig ist, daß das Targum in Is. 32¹², wo שחיר allein steht, dieses durch בור, dagegen das vorhergehende קץ durch das sonst dem שחיר entsprechende ירבאי wiedergibt. Aber das Targum hat überhaupt keine so feste Praxis wie Α'. — In Is. 5⁶. 9^{17.10}, wo שחיר ושירה sonst noch vorkommt, gibt das Targum eine ganz freie Paraphrase.)

292) Vgl. oben 5⁶.

293) 710 schreibt nur ἀφειμ mit ε über dem μ.

294) Da Q κεφαλίδα dem Α' zuschreibt, hat man seit Druaius das von Eusebius und Prokop anonym überlieferte διφθέρωμα dem Θ' als dem noch übrigbleibenden Übersetzer zugewiesen. 710 verteilt die beiden Übersetzungen gerade umgekehrt. Nach den Parallelstellen läßt sich keine sichere Entscheidung treffen. κεφαλίδε kommt öfters als Übersetzung von מנלה vor, womit man גליון gleichsetzte (Σ' gibt an unserer Stelle גליון, in Ps. 89³ מנלה durch τεύχος wieder); doch wird κεφαλίδε den verschiedensten Übersetzern zugeschrieben: in Ier. 36³ dem Α' (Q) oder Θ' (Syrohex.; vgl. auch Fields Auct. 2. St.), ebenda 36⁴ dem Α' (Cod. 86) und 36¹⁴ dem Σ' (Syrohex.), in Zach. 5¹ dem Σ' (Hieronymus; aber nach Syrohex. hätte Σ' dort anders übersetzt, s. Field). διφθέρωμα kommt sonst

- מדר םֶזֶזֶזֶז] A' ταχύ Σ' Θ' ταχέως
 שלל προνομήν ποιῆσαι²⁹⁵⁾] Σ' Θ' σκυλεύσαι
 2 יברכיהו Βαβαχίου²⁹⁶⁾] A' Θ' Ίεβαβαχίου Σ' Ίβραβαχίου²⁹⁷⁾
 3 אקרב(ו) προσήλθον] A' προσήγγισα
 7 (ו) אפיקי' פֶּאֶרֶאֶגְגָּא] A' υπερεκχέσεις²⁹⁸⁾ Σ' διώονχας²⁹⁹⁾ Θ' ἀ-
φέσεις³⁰⁰⁾

nicht vor, wohl aber διφθέρα Zach. 51, gleichfalls als Übersetzung von מנלה; doch werden als Autoren gerade die beiden A' Θ' genannt, zwischen denen wir an unserer Stelle zu wählen haben. Trotzdem läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß 710 recht hat. Denn das sonst überhaupt nicht belegbare διφθέρωμα entspricht ganz der Vorliebe des A' für seltene Wörter und Neuschöpfungen, und die Art seiner Bildung (διφθέρα — διφθερῶν — διφθέρωμα) paßt vorzüglich zu der Beobachtung Reiders S. 353 f., daß Verbalbildungen auf -οῦν und Nominalbildungen auf -μα zu den Lieblingsbildungen des A' gehören. A' würde demnach διφθέρα = מנלה und διφθέρωμα = נללה unterschieden haben; dies entspricht in jeder Beziehung dem oben S. 10 Anm. 2 über die Unterscheidung der Synonyma bei A' Ausgeführten. (Als andere A'-Übersetzung von מנלה ist jedoch in Ps. 39₈ [und nach Fields Retroversion aus dem Syrischen auch in Ier. 36_{2.14}] ελγημα überliefert.)

295) Der griechische Text τοῦ δέως προνομήν ποιῆσαι σκυλεύσ' ἀράσιν γάρ gibt den hebräischen מדר שלל חס nur sehr frei wieder. Daher könnte man zweifeln, ob Σ' Θ' mit σκυλεύσαι wirklich שלל oder etwa חס übersetzt haben. Aber da die beiden Indices hier bei den unmittelbar aufeinander folgenden Wörtern δέως und προνομήν stehen, wird auch bei Σ' Θ' σκυλεύσαι unmittelbar auf ταχέως gefolgt sein. Auch ist kein Fall bekannt, in welchem Σ' Θ' חס durch σκυλεύειν wiedergeben, während diese Übersetzung bei שלל auch sonst vorkommt, s. unten 10₆, sowie Is. 59₁₅ משהלל Θ' σκυλεύεται, Cant. 6_{12.71} חסלמה Σ' ἡ δαυ-λυμένη (vgl. auch Ez. 23_{15.23} שלשים A' σκυλεύεται).

296) Der Index fehlt im Texte.

297) Die beiden Namen βαβαχίου und ιβραβαχίου (so) sind gegen die sonstige Praxis von 710 ganz in Majuskeln geschrieben.

298) Ebenso übersetzt A' in Iob 41₇. Er leitete פֶּאֶרֶאֶגְגָּא von פֶּאֶרֶאֶג ab, das er in Prov. 12₂. Is. 58₁₀ durch υπερεκχεῖν wiedergibt (in Is. 58₁₀ wird υπερεκχέεις [s. Field Auct.] gewiß mit Unrecht allen drei Übersetzern zugeschrieben). Hiernach wird man auch das in Cant. 5₁₂ überlieferte ἐκχέεις zu υπερεκχέεις ergänzen müssen, denn ἐκχεῖν hat A' nach den sechs von Hatch-Redpath angeführten Stellen, die, obgleich einzeln unsicher, doch wohl zusammengenommen beweisen, zur Übersetzung von פֶּאֶרֶאֶגְגָּא ge-

(י) כל נדות ³⁰¹) Α' Σ' Θ' πάντα τεύαγγη ³⁰²)

8 וְיָנִיעַ עַד צֹאֵר שֶׁחַ וְעָבַר בִּיהוּדָה וְהָלַךְ καὶ ἀφελείται ἀπὸ τῆς
Ἰουδαίας ἀνθρώπων ὃς θυνήσεται κεφαλὴν ἄραι ἢ δυνατόν συν-
τελέσασθαι ³⁰³) Α' καὶ οἰχίσεται ³⁰⁴) ἐν Ἰουδαίᾳ ³⁰⁵) κλύ-

braucht; und ebenso wird man in Ps. 17₁₆. 41₃, wo Field aus dem Syrischen retrovertierend nach Analogie von Cant. 5₁₂ *ἐκχέουσιν* setzt, *ἐκπεκχέουσιν* herzustellen haben.

299) Dies ist die attische Form. In hellenistischer Zeit heißt es meistens *διώρυγας*. Vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit (1906), S. 18 und Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 150 f.

300) Ebenso übersetzt Θ' in Ez. 34₁₂, außerdem Ε' (Θ'?) in Ps. 125₄, LXX in Reg. II 22₁₈. Joel 1₂₀. 3₁₈. Das griechische Wort *ἀφείσις* wird wegen des Anklangs an das hebräische פֶּרֶס gewählt sein, vgl. oben S. 50 Anm. 195.

301) Der Index fehlt im Texte und am Rande, doch ist durch die Stellung der Randnote auf ihre Zugehörigkeit zu *πάν τεύχος* hingewiesen. Sie ist nämlich genau unter die in der vorletzten Zeile stehenden Worte *πάν τεύχος* an den unteren Rand der Seite geschrieben (nicht wie gewöhnlich an den seitlichen Rand, weil von diesem die untere Ecke fehlte).

302) 710 *παντα τεύαγγος*. Der Schreibfehler wird unter dem Einfluß des *τεύχος* der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

303) Der Index steht richtig im Texte und am Rande, nur ist die Randnote, weil neben 8₈ wegen des in Anm. 301 erwähnten Fehlens der unteren Ecke des Blattes kein Platz war, in den freien Raum gesetzt, der am seitlichen Rande vor 8₇ zur Verfügung stand.

304) Vgl. Job 4₁₈ וְהָלַךְ א' פָּחַדוֹ.

305) Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor haben für יְהוּדָה stets *Ἰουδα* (Reg. IV 23₁₂. 17. 22. 24. 26. 27. Ps. 96₈). Auch Hatch-Redpath führen unter *Ἰουδα* und *Ἰουδαίς* viele Stellen aus Α' an, dagegen unter *Ἰουδαία* nur Jer. 7₂. 40₁₁. 42₁₅, und von diesen ist 40₁₁ (Auct.) *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* = יְהוּדָה verdächtig, weil die Wiedergabe von י durch *ἐν τῇ* nicht der Art Α' entspricht (s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „י“), und die beiden anderen Stellen deshalb, weil Α' an ihnen mit anderen Übersetzern zusammengefaßt ist. Demnach ist auch das *Ἰουδαία* unserer Stelle recht zweifelhaft. Für seine Echtheit könnte man höchstens die Artikellosigkeit anführen, die ebenso ungrischisch wie dem Prinzip Α' entsprechend ist, vgl. z. B. das artikellose *Σελός* = סֶלֶס Reider S. 350 f. Sollte *Ἰουδαία* etwa durch Angleichung an den LXX-Text entstanden sein (vgl. oben S. 26 Anm. 51)?

ζων³⁰⁶) καὶ διαβὰς ἕως³⁰⁷) τραχήλου καταστήσει³⁰⁸) Σ' καὶ
διελεύσεται διὰ τοῦ Ἰούδα ἐπικλιζών³⁰⁶) καὶ παράγων ἕως τρα-
χήλου φθάσει

(וְיָשִׁיב אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין Σ' Θ' ἡ ἑκταδὶς τοῦ περὶ τοῦ
לֹא מֵעַתָּה הָיָה הַיָּמִין הַזֶּה Σ' Ἑμμανουήλ³⁰⁹)

9 רָעוּ עַמִּים גִּנְוָתָהּ לְחַיִּים³¹⁰) Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί³¹¹)

וחו 1^o καὶ ἡττᾶσθε³¹⁰) Α' καὶ πηδᾶσθε

וחו התאזרו וחו התאזרו ισχυכותε ἡττᾶσθε· ἐν γὰρ πάλιν

306) Vgl. Ps. 31, 5 אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין Σ' ἐπικλιζοντα, auch Is.
28, 15 אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין κλιζοντα und Ps. 68, 9 אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין ἐπικλιζοντα.

307) 710 zieht διαβὰς ἕως irrtümlich in ein einziges Wort διαβάσιως zusammen. Die Wiedergabe der Verba finita אָבַד und אָבַד durch Partizipien erklärt sich daraus, daß beide Sätze daneben noch ein zweites Verbum finitum enthalten, welches Α' als Hauptverbum übersetzt, vgl. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23, 15 καὶ ἐνέκρηθεν ὅτι τὸ ὄψωμα λεπτὸν ἐστὶν τοῦ
= אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין אֶת הַיָּמִין Α' (Allerdings könnte Α' die betreffenden Formen vielleicht auch als Infinitivi absoluti statt als Verba finita gesprochen haben, vgl. oben Is. 3, 15, wo er den Infinitivus absolutus, und 1, 4, wo er den Infinitivus constructus durch das Partizip wiedergibt.)

308) Die Übersetzung von אָבַד durch καταστῆναι ist für Α' charakteristisch, vgl. Ps. 31, 4. 87, 4. Ez. 7, 12 (Auct.). Sie findet sich bei keinem anderen Übersetzer.

309) Q bemerkt in einer bei Field ganz fehlenden, bei Swete unvollständig angeführten Note, daß die Ἑβραϊκή λέξις hier und am Schlusse von Vers 10 Ἑμμανουήλ hatte.

310) 710 faßt Α' Σ' Θ' σαθροῦσθε λαοί und Α' καὶ πηδᾶσθε zusammen und stellt den Index für beides zu ἡττᾶσθε. Die Zusammenfassung erklärt sich daraus, daß beides im Bibeltext unmittelbar aufeinander folgt.

311) Direkt vor σαθροῦσθε steht nur Α' Σ'. Das Θ' steht tiefer mitten unter Α' Σ', gehört aber sicher noch dazu. Nach Theodoret, der die beiden ganzen Verse 8, 10 nach den „ῥεῖς“ anführt, haben dieselben hier συρροῦσθε λαοί übersetzt. Hiermit verträgt sich die Angabe von 710 nicht. Aber schon Montfaucon hat zu unserer Stelle treffend bemerkt, daß bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen oft unberücksichtigt bleiben (vgl. oben S. 8 f.), und Field hat vermutet, daß die von Theodoret angeführte Übersetzung der ῥεῖς speziell dem Σ' angehöre. Falls dies richtig ist, würde σαθροῦσθε λαοί dem Α' oder Θ' zuzuweisen sein. — Bei der Wiedergabe von אָבַד durch σαθροῦσθε ist אָבַד in aramäischem Sinne = hebräischem אָבַד gefaßt, vgl. Ind. 10, 2, wo das zwischen אָבַד und אָבַד in der Mitte stehende אָבַד im A-Texte der

ἰσχύσῃτε, πάλιν ἡπτιᾶσθε] κραταιοῦσθε καὶ πηήσεται ³¹²⁾
περιζώνουσθε καὶ ἡπτιᾶσθε περιζώνουσθε καὶ ἡπτιᾶσθε ³¹³⁾

11 כִּי כִּי οὕτως ³¹⁴⁾] × ὅτι τάδε
 יְהִי ³¹⁴⁾ ³¹⁵⁾] × πρὸς με ³¹⁶⁾

LXX durch *σαθροῦν* übersetzt ist. Vgl. auch die von Hieronymus zu unserer Stelle angeführten Übersetzungen *infirmamini* und *confringimini* (Hieronymus selbst übersetzt *congregamini* = *συναθροίσῃτε*).

312) Auf *πηήσεται* folgt in 710 in derselben Zeile und ohne Interpunktion *περιζώνουσθε* κτλ. Aber dies kann nicht zusammengehören, *περιζώνουσθε* κτλ. wird auch von Theodoret als Übersetzung der *τρεῖς* überliefert (vgl. Anm. 311 und 313), aber er hat davor nicht *κραταιοῦσθε καὶ πηήσεται*, sondern *καὶ ἐνωρίσασθε πάντα τὰ πόρρωθεν τῆς γῆς* ganz entsprechend dem hebräischen *וְהָיָה כָּל מְרוֹקֵי אֶרֶץ*. Folglich muß *κραταιοῦσθε καὶ πηήσεται* eine andere Übersetzung von *וְהָיָה וְהָיָה* sein. Da nun *καὶ πηήσεται* = *וְהָיָה* am Anfang des Verses für *A'* bezeugt ist (vgl. auch Ez. 26, wo gerade *A'* *וְהָיָה* durch *πηήσεται* wiedergibt), möchte man diesen auch für den Autor von *κραταιοῦσθε καὶ πηήσεται* halten. Dagegen spricht aber die für *A'* unerhört freie Wiedergabe von *וְהָיָה* durch *κραταιοῦσθε*, zu der außer der LXX (*ἰσχυρότερος, ἰσχύσῃτε*) auch das Targum (*תַּרְגִּימָא*), die Peschita (*الحفنة*) und die Vulgata (1° *confortamini*, 2° *accingite vos*) zu vergleichen sind.

313) Hier folgt in 710 noch, vom letzten *ἡπτιᾶσθε* durch Kolon und Spatium getrennt, das Wort „δεύτερον“. Aber dieses gehört nicht zum Texte, sondern soll nur dem Leser bestätigen, daß „*περιζώνουσθε καὶ ἡπτιᾶσθε*“ nicht etwa aus Vorsehen wiederholt ist, sondern wirklich zweimal dastehen muß. Ganz ähnlich bei Theodoret, der *περιζώνουσθε* κτλ. als Übersetzung der *τρεῖς* anführt (vgl. Anm. 311 und 312): „*περιζώνουσθε καὶ ἡπτιᾶσθε, καὶ πάλιν ζώνουσθε καὶ ἡπτιᾶσθε*“, wo „*καὶ πάλιν*“ denselben Zweck hat wie unser „*δεύτερον*“, aber so in den Text eingeschaltet ist, daß es ganz aussieht, als gehörte es dazu (auch Field führt es mit als Bestandteil des Textes an). Übrigens verdient 710, der beidemale *περιζώνουσθε* hat, den Vorzug vor Theodoret, der das zweite Mal bloßes *ζώνουσθε* bietet.

314) Die Indices zu den drei ersten Randnoten von 8₁₁ fehlen im Texte und am Rande. Die Randnoten selbst folgen in fünf Zeilen unmittelbar aufeinander und entbehren, da auch keine Autorennamen vorhanden sind, einer deutlichen Scheidung; besonders könnte man die beiden ersten Zeilen × *ὅτι τάδε* und × *πρὸς με* ebensogut zusammen lesen. Doch ist wenigstens das erste *χειρὸς* (in *κατ' ἐπίσχεσιν τῆς χειρὸς*) von dem in derselben Zeile folgenden *ὡς* durch einen Punkt getrennt.

315) יְהִי hat in der LXX kein Äquivalent.

חִיד כְּחִזְקָה³¹⁷) τῇ ἰσχυρῇ χειρὶ³¹⁸) καὶ ἐνίσχυσιν τῆς χειρὸς ὡς
ἐν κρατί τῆς χειρὸς³¹⁹)

בְּדֶרֶךְ מַלְכֵנוּ יִסְדְּנִי³¹⁷) ἀπειθοῦσιν τῇ πορείᾳ τῆς ὁδοῦ] Α' Θ'
καὶ ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ³²⁰) Σ' καὶ ἀπέστησέν με μή
πορεύεσθαι τῇ ὁδῷ

12 קֶשֶׁר¹) σκληρόν] Α' Θ' σύνδεσμος E' ἀνταρσία³²¹)

וְ(מִרְאָה וְחַת τὸν δὲ φόβον) αὐτοῦ] Α' λαοῦ³²²)

316) πρὸς με (so richtig in der Hs. akzentuiert) ist als Übersetzung des Σ' bekannt.

317) So, nicht כְּחִזְקָה, haben die meisten von Ginsburg verglichenen Hss. und Ausgaben, s. *Prophetas posteriores diligenter revisi juxta Masorah atque editiones principes cum variis lectionibus e mss. atque antiquis versionibus collectis* a C. D. Ginsburg (Lond. 1911; *Isaias diligenter revisus etc.* erschien separat schon 1909). Ebenso lesen auch das Targum (כְּחִזְקָה), die Peschita (ܟܠܝܢܐ) und der Autor von καὶ ἐνίσχυσιν. Dagegen scheint der Autor von ὡς ἐν κρατί (Σ', s. Anm. 318) und ihm folgend Hieronymus in der Vulgata (*sicut in manu forti*) beide Lesarten zu verbinden.

318) ὡς ἐν κρατί τῆς χειρὸς ist als Σ'-Übersetzung bekannt. Nach der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel müssen wir vor der Übersetzung des Σ' die des Α' erwarten; also wird καὶ ἐνίσχυσιν τῆς χειρὸς dem Α' oder Α' Θ' (vgl. ebenda) angehören.

319) Masoretische Vokalisation יִסְדְּנִי, aber Α' Θ' sprachen יִסְדְּנִי. Σ' יִסְדְּנִי.

320) Die letzten Worte ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, welche das hebräische מַלְכֵנוּ בְּדֶרֶךְ nur sehr frei wiedergeben, gehören gewiß bloß dem Θ', nicht auch dem Α' an.

321) Zwar nicht ἀνταρσία, aber ἀνταρσίς ist hier und Reg. IV 11 14 als Σ'-Übersetzung von קֶשֶׁר bezeugt (vgl. auch Am. 7 10); daher wird Ε' Schreibfehler für C' sein, vgl. oben S. 6. ἀνταρσία scheint in jüngerer Zeit üblicher als ἀνταρσίς gewesen zu sein und ist vielleicht aus diesem Grunde für ἀνταρσίς eingesetzt.

322) Dies kann nicht richtig sein. Gehört λαοῦ wirklich dem Α' an, so muß es zum vorhergehenden Verse gehören, wo von בְּדֶרֶךְ ein genetivisches חֶסֶד abhängt; doch ist dies nicht gerade wahrscheinlich, da auch die LXX dort τοῦ λαοῦ übersetzt, also zu einer Notierung der gleichlautenden Α'-Übersetzung kein Grund vorlag. Sonst bleibt die Möglichkeit, daß λαοῦ überhaupt keine Übersetzung des hebräischen Textes ist, sondern nur das αὐτοῦ der LXX erklären soll; allerdings würde man dann eher τοῦ λαοῦ erwarten.

13 מַעֲרָצִים³²³) וְהָיָה³²⁴)] Α' καὶ αὐτὸς θρόνοις ἑμῶν Σ' Θ' κραταί-
ωμα ἑμῶν

14 מַשׁוּל מִכְשׁוֹל וְהָיָה לְמַקְדָּשׁ וְלֵאבֵן נֶגֶד וְלִצְוֹר מִכְשׁוֹל
οὐχ ὡς λίθον προσκόμμετι συναυτήσεσθαι αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας
πτῶματι] Α' καὶ ἔσται εἰς ἁγίασμα³²⁵) καὶ εἰς λίθον προσκόμ-
ματος καὶ εἰς στειρὸν σκάνδαλον³²⁶)

יִשְׂרָאֵל בְּתִי יִשְׂרָאֵל ὁ δὲ οἶκος Ἰακώβ] Α' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν³²⁷) οἴ-
κοις³²⁸) Ἰσραήλ

מִקְדָּשׁ מִכְשׁוֹל] Σ' Θ' σκάνδαλον Α' σκῶλον³²⁹)

323) Die Mehrzahl der von Ginsburg (s. oben Anm. 317) verglichenen Hss. und Ausgaben hat מַעֲרָצִים, aber eine nicht unbeträchtliche Minder-
heit מַעֲרָצִים. Bei der defektiven Schreibung kann aber מַעֲרָצִים nicht nur
als Part. Hiph'il, sondern auch als Substantiv (מַעֲרָצִים, vgl. 10²² מַעֲרָצִים)
gefaßt werden, und so haben es offenbar Α' und Σ' Θ' gefaßt, wenn sie
θρόνοις und κραταίωμα übersetzten, vgl. auch Targ. תַּרְסִיסִין und Vulg.
terror vester.

324) Die LXX gibt das vorübergehende וְהָיָה מַקְדָּשׁ durch καὶ αὐτὸς
ἔσται σου φόβος wieder. Wo im Hebräischen מַעֲרָצִים וְהָיָה steht, hat die
LXX καὶ ἐὰν ἐκ' αὐτῷ πεποιθὸς ᾖ. Dies entspricht aber dem hebräi-
schen Wortlaut so wenig, daß der Index begreiflicherweise zu dem σου
vor φόβος gesetzt ist. Daß jedoch die aus Α' und Σ' Θ' mitgeteilten Über-
setzungen nicht etwa מַעֲרָצִים וְהָיָה, sondern מַעֲרָצִים וְהָיָה wiedergeben, folgt
sowohl aus θρόνοις (vgl. oben 21¹⁸ מַעֲרָצִים Α' θρόνοις), als aus der für 811.14
vollständig überlieferten Σ'-Übersetzung (Field Auct. S. 29), in der man
die Korrespondenz von κραταίωμα und מַעֲרָצִים sicher feststellen kann.

325) καὶ ἔσται εἰς ἁγίασμα war bisher nicht als Übersetzung des Α',
wohl aber als Übersetzung des Σ' bekannt, s. Field Auct. S. 29.

326) Field nach Q richtig εἰς στειρὸν σκάνδαλον, vgl. besonders Ps.
30² (Auct.) מַעֲרָצִים Α' εἰς στειρὸν κραταίωματος und Ps. 61² מַעֲרָצִים
Α' στειρὸς κράτους μου. Die Umwandlung der abenteuerlichen, nur bei Α'
möglichen Konstruktion in die leichtere εἰς στειρὸν σκάνδαλον erklärt sich
ohne weiteres. — Über σκάνδαλον = מַעֲרָצִים s. oben S. 39 Anm. 118.

327) Field hat δυσὶν bei Α' und Θ', dagegen bei Σ' nach Prokop
δύο. 710 stimmt mit Q (Α' Σ' Θ' τοῖς δυσὶν οἴκοις) überein. — Die flek-
tierte Form δυσὶν wird für Α' auch durch Aquila ed. Barkitt Reg. IV 23¹²
bestätigt.

328) 710 schreibt irrtümlich οἶκος, wohl unter dem Einflusse des
LXX-Textes, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

329) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 68²⁵. Prov. 18⁷ („Α' Σ' Θ'“). 20²⁵.
22²⁵, vgl. auch unten Anm. 332. Die Richtigkeit der Überlieferung kann

- 15 וכשלו διὰ τοῦτο ἀδυνατήσουσιν³³⁰)] Α' σκανδαλωθήσονται³³¹)
Σ' καὶ προσκόψουσιν
 ונקשו καὶ ἐγγιῶσιν³³²)] Α' καὶ σκολωθήσονται³³³) Σ' παγιδευ-
θήσονται Θ' ἰξενθήσονται
- 16 תורה בתורה תורה תורה τότε φανεροὶ ἔσονται οἱ σφραγι-
 ζόμενοι τὸν νόμον τοῦ μὴ μαθεῖν] Α' Σ' Θ' δῆσον μαρτύριον,
σφράγισον νόμον ἐν διδακτοῖς μου³³⁴)
- 17 מסתיר ἀποστρέψαντα³³⁵)] ἀποκρύπτοντα³³⁶)
- 19 אבות ἐγγαστριμέθους³³⁷)] Α' μάγους Θ' θελητάς

also trotz der abnormen Reihenfolge der Übersetzer (vgl. oben S. 6 Anm. 2) nicht bezweifelt werden; auch waren wenigstens Α' σκολων und Σ' σκανδαλον schon bisher gut bezeugt, s. Field.

330) Der Index steht zwischen *ἀδυνατήσουσιν* und dem folgenden *ἐν*.

331) Vgl. oben S. 39 Anm. 118.

332) Der Index steht beim folgenden *ἀλώσονται* = *נכדו*(ר), aber *παγιδευθήσονται* ist, wie aus Prokop (s. Field) hervorgeht, sicher = *נקשו*(ר), und dasselbe gilt von *σκολωθήσονται* (vgl. oben Anm. 329 und Os. 9, 1 *יקש* Α' *ἐσκολωμένη*) und von *ἰξενθήσονται* (vgl. *ἰξεντής* = *נקט* LXX Am. 3, 3; = *יקש* Σ' Prov. 6, 3, Α' Σ' Ier. 5, 23).

333) 710 *σκολωθήσονται*.

334) 710 stimmt hier am genauesten mit Theodoret überein, der dasselbe, nur mit offenbar falscher Hinzufügung des Artikels vor *μαρτύριον*, den *ἱεροῖς* zuschreibt. Ähnlich auch Q, der jedoch nur Α' nennt und *ἐρ-δῆσον* statt *δῆσον*, *σφράγισσαι* statt *σφράγισον* hat. Weiteres siehe bei Field.

335) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnote steht am Schluß der Vorderseite von Bl. 54, während das Textwort erst am Anfang der Rückseite folgt.

336) Bei Eusebius ist überliefert Α' *ἀποκρύβοντα*, Σ' *κρύβοντα*. In 710 ist wohl Α' vor *ἀ*- ausgefallen.

337) 710 hat in seinem LXX-Texte zuerst *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φω-ροῦντας* und dazu die Randnoten Α' *τοὺς γνωριστάς* Σ' *τοὺς γνώστας*. Dann folgt *ἐγγαστριμέθους* mit den Randnoten Α' *μάγους* Θ' *θελητάς*. Danach würde *γνωριστάς* und *γνώστας* zu dem im Hebräischen an erster Stelle stehenden *אבות* gehören, *μάγους* und *θελητάς* zu dem an zweiter Stelle stehenden *ידעני*. Aber das ist unmöglich. Ein so ausgesprochen etymologisierender Übersetzer wie Α' kann durch *γνωριστής* nur *ידעני* wiedergegeben haben, und diese Übersetzung ist für ihn auch ausdrücklich in Deut. 18, 11 (s. Fields Anm. 2, St. und Brooke-M'Lean 2. St.) und Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23, 24 bezeugt. Ebenso ist das *γνώστας* des Σ' natür-lich = *ידעני*, und auch hier haben wir wieder das ausdrückliche Zeugnis

הִירְעֵנִי τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας³³⁷)] Α' τοὺς γνωριστάς
Σ' τοὺς γνώστας

מַצְפִּצִים κενολογοῦντας] Α' ὀρνεύζοντας³³⁸) Θ' στρουθί-
ζοντας³³⁹)

וְהִסְתֵּינִי οἱ ἀπὸ τῆς κοιτίδος φωνοῦσιν] Θ' καὶ τοὺς μελετῶντας

20 שָׁחַר לוֹ דָּוָרָא δοῦναι περὶ αὐτοῦ] ἀντὶ ἐμπορία³⁴⁰)

21 וּבִמְלֵחֵי וְכִמְלֵחֵי καὶ τὰ πάτρια] Α' Θ' καὶ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ³⁴¹)

in Deut. 18₁₁ (Field und Brooke-M'Lean). Ferner ist *ἑλεγκτής* unzweideutig eine — öfter, auch in LXX Reg. IV 21 a. 23₁₄ (vgl. Aquila ed. Burkill S. 30 f.), vorkommende — etymologisierende Übersetzung von *מַבְרָא*, das man von *מַבְרָא שֶׁלֵּעַן* ableitete, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath. Und auch *μάγος* ist ganz sicher als Α'-Übersetzung von *מַבְרָא* bezeugt, s. Hatch-Redpath und Field zu Deut. 18₁₁, einer Stelle, die der unsrigen überhaupt in jeder Beziehung parallel ist. — Die Schwierigkeit läßt sich heben durch die Annahme, daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem die hexaplarischen Randnoten von 710 stammen, *ἐγγαστριμύθους* wie B vor *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας* hatte. Denn in diesem Falle entsprachen LXX *ἐγγαστριμύθους Α' μάγους Θ' ἑλεγκτάς* ganz richtig, wie wir es auch oben in unserer Ausgabe der Randnoten hergestellt haben, dem hebräischen *מַבְרָא*, und LXX *τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας Α' τοὺς γνωριστάς Σ' τοὺς γνώστας* ebenso richtig dem hebräischen *וְהִירְעֵנִי*. Und die falsche Korrespondenz mit dem Hebräischen ist dann nur dadurch entstanden, daß die Randnoten später zu einem LXX-Texte mit umgekehrter Reihenfolge geschrieben wurden und demgemäß auch selbst ihre Reihenfolge tauschten.

338) Vgl. Is. 38₁₄ *ἔπειθ' Α' ὀρίσω Σ' τρίσω Θ' στρουθίσω. Α' übersetzt etymologisierend (Reider S. 341): ἔπειθ' ὀρίσω (Ps. 89₄. 103₁₇. Ez. 17₂₃ [*Plantes*]), Σ' *ὀριάζειν*. Daher ist das an unserer Stelle überlieferte *ὀριάζειν*, welches auch in einer Glosse Hesychs, freilich in ganz anderem Sinne, vorkommt (*ὀριάζετο' μετώρον ἐπὶ τῇ κεφαλῇ*), dem sonst gar nicht belegten und daher von Hatch-Redpath mit einem Fragezeichen versehenen *ὀρίζειν* Is. 38₁₄ vorzuziehen; *ὀρίσω* wird dort durch Angleichung an *τρίσω* und *στρουθίσω* entstanden sein.*

339) Ebenso übersetzt Θ' in Is. 10₁₄. 38₁₄.

340) Dieser namenlose Übersetzer sprach *שָׁחַר* statt *שָׁחַר* und fußte das im Sinne von *שָׁחַר*, vgl. Prov. 31₁₃ *שָׁחַר Α' Σ' Θ' ἐμπορία*, Is. 23₁₃ *שָׁחַר* 1^o und 2^o LXX *ἐμπορία* (so 2^o auch Σ') *Α' ἐμπορίων*, auch LXX Is. 45₁₄. Ez. 27_{15. 16}.

341) So auch Q. Bei Field = Theodoret fehlt der Artikel, der auch nur dem Θ' angehören kann, s. oben S. 26 Anm. 55. Der Plural *θεοῖς* (vgl. oben S. 19 Anm. 1) erklärt sich hier aus der Deutung von *עֲנִיָּא* auf falsche Götter.

- 22 $\eta\gamma\epsilon\varsigma\ \theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma^{342}$] $A' S' \epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$
 $\pi\eta\gamma\eta\ \omega\sigma\tau\epsilon\ \mu\eta\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$] $A' \epsilon\zeta\omega\theta\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$
- 23 (gr. Kap. 9, 1) $\eta\gamma\epsilon\varsigma\ \theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \pi\iota\epsilon,\ \tau\alpha\chi\acute{\iota}\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota$] $A' \theta'$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \epsilon\kappa\omicron\upsilon\phi\iota\varsigma$ $S' \delta'$ $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\tau\acute{\alpha}\chi\upsilon\eta\nu^{343}$)
 $\epsilon\kappa\tau\epsilon\ \eta\gamma\epsilon\varsigma\ \theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \pi\iota\epsilon,\ \tau\alpha\chi\acute{\iota}\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota$] $A' S' \theta'$ $\kappa\alpha\iota\ \delta'$ $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\beta\acute{\alpha}\rho\upsilon\nu\epsilon\nu\ \delta\delta\omicron\nu\ \tau\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\nu^{344}$)

342) Dem hebräischen $\eta\gamma\epsilon\varsigma\ \theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma$ entspricht in 710 wie in vielen anderen LXX-Hss. $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\epsilon\nu\chi\omega\rho\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha\ \sigma\tau\epsilon\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$. Hier ist also $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma = \pi\eta\gamma\eta$. Das ist an sich ganz normal, da $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma$ sehr oft $\pi\eta\gamma\eta$ wiedergibt. Aber die $A' S'$ -Übersetzung $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ kann nicht = $\pi\eta\gamma\eta$ sein, denn kein Übersetzer hat nach Hatch-Redpath die Wurzel $\eta\gamma\epsilon$ jemals durch $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ wiedergegeben. Von den hebräischen Wörtern unserer Stelle kommt als Original für $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ nur $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma$ in Frage. Schon die LXX hat die Wurzeln $\eta\gamma\epsilon$, $\eta\gamma\epsilon$, $\eta\gamma\epsilon$ öfters durch $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma$ wiedergegeben (Jud. 8₁₅ [A-Text], Reg. I 14₂₈, II 16₂₋₁₄, 17₂₀, 21₁₅, [Is. 46_{1/2}?]), und dieselbe Wiedergabe findet sich auch bei den übrigen Übersetzern. Mehrere Stellen, besonders für A' , sind schon oben S. 55 Anm. 233 angeführt; für S' vgl. außerdem Ps. 62₂ $\eta\gamma\epsilon\ S' \epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (Dativ von $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$). 142₂ $\eta\gamma\epsilon\ S' \epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (nur syrisch erhalten). Prov. 25₂₅ $\eta\gamma\epsilon\ S' \epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (nur syrisch erhalten). Is. 14₂₉ (s. unten) und 30₂ $\eta\gamma\epsilon\ S' \epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Wenn also $\epsilon\kappa\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ durch den Index als zu $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma$ gehörig bezeichnet wird, so ist dabei nicht die Reihenfolge, welche die Substantive im LXX-Texte von 710 selbst einnehmen, vorausgesetzt, sondern die Reihenfolge B's $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha\ \sigma\tau\epsilon\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\epsilon\nu\chi\omega\rho\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$, bei welcher $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma$ dem $\eta\gamma\epsilon$ des hebräischen Textes entspricht. Folglich ergibt sich auch hier wieder wie soeben bei den ersten Randnoten zu 8₁₀ (s. oben S. 72 Anm. 337), daß der LXX-Text des Archetypus, aus dem unsere Randnoten stammen, gegen 710 mit B übereinstimmte; vgl. oben S. 16.

343) Field nach Prokop: „Σ. καὶ οἱ λοιποὶ ὁ πρῶτος ἐτάχυνε“ κτλ. (Prokop selbst sagt: „κατὰ Σύμμαχον, ὃ ἠκολούθησαν οἱ λοιποὶ“), 710 ist genauer, aber immer noch ungenau, da er $A' \theta'$ zusammenfaßt, obwohl A' sicher nicht wie θ' (vgl. oben S. 28 Anm. 69) das $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ der LXX beibehalten hat.

344) Hier berichtet 710 ebenso summarisch und ungenau wie Prokop, s. die vorige Anmerkung. In Wirklichkeit gehört die Übersetzung so, wie sie dasteht, dem S' an (Prokop: „κατὰ Σύμμαχον“, s. Anm. 343). Für $A' \theta'$ überliefert Q $\delta\delta\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\eta\varsigma$: zweifellos mit Recht, da nur diese Übersetzung der Art A' s entspricht.

גליל Γαλιλαία] *A'* θίνας³⁴⁵) *Σ'* ὄριον

Kapitel 9.

2 (gr. 3) הנדלת השמחה לא³⁴⁶) ὁ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σου]

A' *Σ'* ὅς οὐκ ἐμεγάλυνας τὴν εὐφροσύνην³⁴⁷)

יגלו כאשר ὃν τρόπον³⁴⁸)] ✕ ἀγαλλιώνται

לל שכלα] λάφυρα³⁴⁹)

4 (gr. 5) כי כל סאון סאן³⁵⁰) ברעש ושמחה מגוללה בדמים וחיתה

ש' אשר נאכלת אש' ὅτι πᾶσαν σφαλὴν ἐπισυννηγμένην δόλω

καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουσιν καὶ θελήσουσιν εἰ

ἐγενήθησαν πυρίανστοι] *A'* ὅτι πᾶσα ἐπαγωγή ἐπαγομένη ἐν

σεισμῷ καὶ ἱματισμῷ πεφυρμένος³⁵¹) ἐν αἵματι καὶ ἔστι εἰς

ἐμπρησμόν³⁵²) κατάβρωμα πυρός *Σ'* ὅτι πᾶσα βία ἐβιδέθη

ἐν σεισμῷ καὶ περιβόλαιον ἐφύρη³⁵³) ἐν αἵματι καὶ ἔστι εἰς

καῦσιν³⁵³) κατάβρωμα πυρός

345) Field nach Prokop (Carterius S. 154 Z. 2): θίνας. Aber der Akkusativ scheint besser in die Konstruktion zu passen. *A'*, der auch Ez. 47,8 גלילא durch θίνας, Joel 3,1 גלילא durch θίνας wiedergibt, leitete גליל von גל „Steinhaufen“ ab, vgl. Jer. 9,11 גללים *A'* εἰς θίνας.

346) Statt לא hat das Qetē גל. Aber *A'* *Σ'* ὅς setzen das Kethibh voraus.

347) τὴν εὐφροσύνην war bisher unbekannt. *A'* hat sicher den Akkusativ gehabt. Für *Σ'* dagegen gibt Field nach Eusebius εὐφροσύνην εὐφρανθήσαν = שמחה שמחה an.

348) Der Index steht über dem Schluß von τρόπον und zeigt dadurch an, daß das von Origenes sub asterisco hinzugefügte ἀγαλλιώνται hinter τρόπον einzuschieben ist.

349) λάφυρα wird dem *A'* angehören, der ללל gewöhnlich so übersetzt, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath unter λάφυρον und λαφύρεσθαι und vgl. auch Prov. 31,11, wo schon Montfaucon zu anonym überliefertem λαφύρων = ללל bemerkte: „Videtur esse Aquilae, qui sic solet vertere“. In Unzialschrift konnte *A'* vor Λ leicht ausfallen.

350) Masoretische Vokalisation סאן, aber die Übersetzer sprachen סאן.

351) Vgl. Reg. II 20,19 בדם מללל מללל LXX περιφυρμένος ἐν τῷ αἵματι. Vielleicht dachte man an einen Zusammenhang von לללל und מלללל mit סאן, vgl. Thr. 4,14 בדם מלללל *Σ'* ἐφύρησαν ἐν αἵματι.

352) Analog übersetzt *A'* שרף durch ἐμπρησάσθαι (Hatch-Redpath S. 458 und Suppl. S. 204), שרף in Deut. 8,15. Is. 30,8 durch ἐμπρησθήσθαι und in Is. 14,19 (s. unten) durch ἐμπρησῶν.

353) 710 schreibt irrtümlich καυχῶν statt καυσίν. Hinter καῦσιν

- 5 (gr. 6) **כי ילד** $\delta\tau\iota$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$] Σ' $\nu\epsilon\alpha\nu\iota\alpha\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$
ותהי המשרה $\omicron\upsilon$ η $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ η $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta$] A' $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ $\tau\omicron$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\omicron\nu$
 Σ' Θ' $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ³⁵⁴⁾ η $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$
פלא יעץ $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma$] A' $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ Σ' $\pi\alpha\rho\epsilon\text{--}$
 $\delta\omicron\varsigma\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$
6 (gr. 7) **לסרכה המשרה** $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ η $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$] Σ' Θ' ³⁵⁵⁾ $\acute{\epsilon}\pi\lambda\eta\text{--}$
 $\theta\acute{\upsilon}\nu\theta\eta$ η ³⁵⁶⁾ $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$
להכין $\kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\omega\sigma\alpha\iota$] A' Σ' Θ' $\acute{\epsilon}\tau\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$
8 (gr. 9) **ובגדל לבב** $\acute{\epsilon}\phi'$ $\theta\beta\rho\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\theta\psi\eta\lambda\eta$ $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$] A' Σ' $\acute{\epsilon}\nu$
 $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\eta\gamma\alpha\nu\iota\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ ³⁵⁷⁾ $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$
10 (gr. 11) **וישנב** ³⁵⁸⁾ $\theta\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$] A' $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ ³⁵⁹⁾ Σ' Θ' $\theta\psi\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$
יסכסך $\delta\iota\alpha\sigma\kappa\epsilon\delta\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$] $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ ³⁶⁰⁾ $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\epsilon\iota$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ ³⁶¹⁾

fügt Field nach Prokop noch ein $\kappa\alpha\iota$ hinzu, aber dies steht im Hebräischen nicht und fehlt in 710 mit Recht.

354) Hier scheint die Aussprache $\gamma\acute{\alpha}\rho$ statt $\gamma\acute{\alpha}\rho$ vorausgesetzt zu werden. Oder ist es nur eine freiere Übersetzung?

355) Θ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt. Nach Q's glaubwürdiger Angabe hatte er $\tau\omicron$ $\pi\lambda\eta\theta\acute{\upsilon}\nu\eta\iota\nu$ $\tau\eta\nu$ $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$.

356) Der Artikel fehlt bei Field = Q, aber 710 hat recht. η ist hinter $\text{--}\eta$ ausgefallen.

357) Das bloße $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ gehört nur Σ' an; A' muß davor $\acute{\epsilon}\nu$ = ϵ gehabt haben.

358) Masoretische Vokalisation וַיִּשְׁנַב , aber alle Übersetzer haben das Futurum, vgl. 911.

359) A' gibt שִׁכַּח sonst durch $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu$ wieder (Ps. 106₄₁. 138₄), שִׁכַּח durch $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\pi\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma$ (Ps. 91₁₀ [nur syrisch erhalten]. 45₃ [Mercati]. 47₄) oder $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\epsilon\pi\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma$ (Ps. 45₁₂ [Mercati]), vgl. auch Prov. 18₁₀ שִׁכַּח A' Σ' Θ' $\kappa\alpha\iota$ $\delta\rho\sigma\eta\sigma\epsilon\iota\tau\alpha\iota$. Daher könnte man vermuten, daß $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ einem anderen Übersetzer angehört. Allerdings ist dagegen auch wieder zu beachten, daß $\acute{\epsilon}\nu\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\nu$ als sehr seltenes Wort (bei Hatch-Redpath überhaupt nicht belegt) gerade zu der Vorliebe des A' für ungewöhnliche Wörter sehr gut paßt.

360) Ein Verbum $\sigma\tau\alpha\delta\iota\acute{\omega}\nu$ ist sonst nirgends bezeugt. Da A' , dem die Übersetzung angehört (s. die folgende Anm.), in der Parallelstelle 19: $\sigma\tau\alpha\delta\iota\acute{\omega}\sigma\omega$ hat, könnte man auch hier versucht sein, das $\sigma\tau\alpha\delta\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ der Hs. in $\sigma\tau\alpha\delta\iota\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ zu korrigieren. Aber A' hat, wie schon J. Fr. Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus 5 (1821), S. 39 unter $\sigma\kappa\alpha\rho\delta\alpha\lambda\acute{\omega}\omega$ bemerkte und Reider S. 353 bestätigt, eine große Vorliebe für Verba auf $\text{--}\acute{\omega}\nu$, und er braucht auch neben dem üblichen $\sigma\kappa\alpha\rho\delta\alpha\lambda\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ das gleich-

- 11 (gr. 12) $\alpha\phi' \eta\lambda\iota\sigma\upsilon\upsilon \alpha\nu\alpha\tau\omicron\lambda\omega\nu$] $A' \alpha\pi\omicron^{361} \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu^{362}$
 $\alpha\iota\tau\eta\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \text{Ἑλλήνας}] A' \Sigma' \Theta' \Phi\upsilon\lambda\iota\sigma\tau\iota\epsilon\nu^{364}$

falls sonst nirgends bezeugte $\sigma\alpha\nu\delta\alpha\lambda\omega\nu$, s. oben S. 39 Anm. 118. Daher ist auch $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\omega\delta\epsilon\iota$ nicht zu beanstanden.

361) Vgl. Is. 19: $\gamma\upsilon\sigma\sigma\upsilon\gamma(\gamma) A' \sigma\tau\alpha\sigma\iota\omega\delta\epsilon\iota \Sigma' \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\omega$. Danach gehört auch an unserer Stelle $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\omega\delta\epsilon\iota$ dem A' , $\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\epsilon\iota$ dem Σ' an, und $\sigma\upsilon\gamma\kappa\iota\rho\alpha\delta\epsilon\iota$ bleibt für Θ' übrig. Die Übersetzungen folgen also aufeinander ganz in der üblichen Reihenfolge A', Σ', Θ' (vgl. oben S. 6 Anm. 2), und es fehlen nur die Autorennamen.

362) A' hat nach 710 nicht nur an unserer Stelle unelidiertes $\alpha\pi\omicron$ vor $\alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu$ und $\delta\pi\iota\sigma\theta\epsilon\nu$, sondern auch 14:14 $\epsilon\pi\iota \epsilon\psi\omega\mu\alpha\tau\alpha$ (dagegen $\Sigma' \epsilon\phi'$ $\epsilon\phi\eta\lambda\theta$) und ursprünglich wohl auch 1:20 $\alpha\pi\omicron \iota\sigma\chi\upsilon\rho\omega\nu$ (s. z. St.), während elidierte Formen bei A' in 710 überhaupt nicht vorkommen (falls nicht $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\sigma\chi\upsilon\sigma\iota\nu$ 8:11 dem A' angehört). Ähnlich werden in Aquila ed. Burkitt die Präpositionen nur vor Formen von $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ elidiert: Reg. III 21: $\alpha\kappa' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, 22 $\mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$, IV 23:20 $\epsilon\kappa' \alpha\upsilon\tau\alpha$, 25 $\mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$, in allen anderen Fällen dagegen nicht: IV 23:12 $\alpha\pi\omicron \iota\kappa\alpha\iota\theta\epsilon\nu$, 17 $\alpha\pi\omicron \text{ } \text{Ἰουδα}$, 22 $\alpha\pi\omicron \eta\mu\epsilon\rho\omega\nu$, 26 $\alpha\pi\omicron \delta\omicron\rho\gamma\eta\varsigma$, 27 $\alpha\pi\omicron \epsilon\pi\iota \pi\omicron\sigma\delta\omega\pi\omicron\upsilon \mu\omicron\nu = \text{על כבודי}$ (auch $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ IV 23:23 ist vor $\epsilon\nu$ nicht verkürzt). Die Elision unterbleibt in jüngerer Zeit überhaupt sehr oft im Interesse der Deutlichkeit, vgl. z. B. Thackeray, Grammar of the O. T. in Greek I (1909), S. 136 f. und Bläß' Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von Debrunner (1913), § 17. Daher können diese unelidierten Formen sehr wohl auf A' selbst zurückgehen. Allerdings finden wir umgekehrt in Aquila ed. Taylor lauter elidierte Formen: Ps. 89:17. 102:10 $\epsilon\phi' \eta\mu\alpha\varsigma$, 101:20 $\alpha\phi' \epsilon\psi\omicron\upsilon\varsigma$, 102:12 $\epsilon\phi' \nu\iota\omicron\upsilon\varsigma$ (und ebenda S. 8 in einem Hexapla-Fragment $\alpha\kappa' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$); dagegen wieder umgekehrt in den Mailänder Hexapla-Fragmenten in Ps. 17:22 $\alpha\pi\omicron \delta\epsilon\nu\omega$ (Hatch-Redpath Suppl. S. 200).

363) $\alpha\pi\omicron \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu = \alpha\rho\chi\eta$ hat A' auch in Gen. 2:8, vgl. auch Ps. 77:2 $\alpha\rho\chi\eta$ $A' \epsilon\kappa \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu$. Die Übersetzung erklärt sich daraus, daß A' schon das bloße $\alpha\rho\chi\eta$ durch $\alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu$ wiedergibt, s. Field zu Gen. 2:8. Infolgedessen kommt er dann sogar zu den Ungeheuerlichkeiten Reg. IV 19:25 $\epsilon\kappa \alpha\pi\omicron \eta\mu\epsilon\rho\omega\nu \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu = \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu$, Es. 8:18 $\alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu = \alpha\rho\chi\eta$ und Is. 11:14 (s. unten) $\nu\iota\omicron\upsilon\varsigma \alpha\rho\chi\eta\theta\epsilon\nu = \alpha\rho\chi\eta$.

364) Montfaucon und Field nach Theodoret: „Οἱ λοιποὶ τοὺς Φιλιστίνους“. Aber aus Theodorets Worten „οἱ ἄλλοι ἑρμηνεύσαι οὐ τοὺς Ἑλλήνας, ἀλλὰ τοὺς Φιλιστίνους ἠρμηνεύσαν“ folgt mit Sicherheit nur, daß die anderen Übersetzer das hebräische Wort selbst beibehalten, nicht auch, daß sie es im Akkusativ gehabt haben. Ja der Akkusativ ist hier sogar sehr unwahrscheinlich, da mit 9:11 ein neuer Satz beginnt, und die anderen Übersetzer diesen schwerlich wie die LXX als Apposition an den vorher-

מַחֲרָה אֶפ' הִלִּיּוֹן דּוּסְמוֹן] Α' Σ' ἀπό³⁶⁵ δπισθιν³⁶⁵ Θ' ἀπ'
ισχάτου

12 (gr. 13) שֶׁב' ל' וּנָח אֶפְסִיטְרָאֶפְה] Α' οὐκ ἐπε(στράφη)³⁶⁶

13 (gr. 14) כִּפְה וְנִמְנֹן מֵגָרָא וּמִקְרֹן] Α' κατακάμπτοντα³⁶⁷ καὶ
στρεβλοῦντα³⁶⁸ Σ' κάμπτοντα³⁶⁷ καὶ κημοῦντα³⁶⁹

14 (gr. 14 [so]) וְנִשּׁוּא פְנִים וְנִשּׁוּא וְנִשּׁוּא וְנִשּׁוּא] καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θαυμάζοντας]

gehenden angeschlossen haben. Vgl. unten Anm. 373. — Die Form des Eigennamens wechselt; hier Α' Σ' Θ' Φυλιστινίμ, 11₁₄ und 14₁₁ Α' Σ' Θ' Φυλιστινίμ, 14₂₀ ohne Autornamen Φυλιστινίμ.

365) Vgl. Reg. I 15₁₁. II 7₈. Ps. 77₇₁. Is. 59₁₅ (Swete) מַחֲרָה oder מַחֲרָה Α' ἀπό δπισθιν.

366) 710 hat nur οὐκ ἐπ. Wir haben ἐπ. zu ἐπιστράφη ergänzt nach den Parallelstellen Gen. 3₂₀ (7) שֶׁב' LXX ἀποστρέφει Α' ἐπιστρέφει, Ps. 131₁₀ שֶׁב' LXX ἀποστρέφης Α' ἐπιστρέφης, Is. 51₁₁ וְיִשְׁבֹּן LXX ἀποστραφήσονται Α' ἐπιστραφήσονται, Ez. 21₈ שֶׁב' LXX ἀποστρέφει Α' ἐπιστρέφει, vgl. auch Jer. 37₂₀. Ez. 18₂₈. 21₃₀. Ion. 3₈. Vermutlich hat 710 -στράφη fortgelassen, weil es schon im LXX-Texte steht, ähnlich wie Q in 3₁₇ zu ἀποκαλύψει als Variante nur ἀνα an den Rand schreibt (s. oben z. St.); allerdings kommt eine solche Kürzung sonst in 710 nicht vor. Übrigens hat an unserer Stelle auch der LXX-Text B's ἐπιστράφη.

367) Vgl. Ps. 55₇ כִּפְה LXX κατέκαμψα, Is. 58₃ וְהָלַכְהֶם LXX οὐδ' ἂν κάμψης. Als Α'-Übersetzung von כִּפְה hatte Field in der Parallelstelle 19₁₃ aus Hieronymus, der für Α' incurvum angibt, σὺγκάμπτοντα erschlossen, doch ist auch dort wohl κατακάμπτοντα anzunehmen, obgleich dies eigentlich nicht = incurvum, sondern = incurvantem ist, wie Hieronymus selbst an beiden Stellen übersetzt.

368) στρεβλοῦντα war als Α'-Übersetzung von וְנִמְנֹן schon aus der Parallelstelle 19₁₃ bekannt, vgl. auch 58₃ (Auct.) וְנִמְנֹן Α' στρεβλόν. Die Deutung ist hier ähnlich wie bei Σ', s. die folgende Anm.; besonders ähnlich sind „folternd“ (Α') und „Halseisen“ (Σ' 58₃).

369) Die Übersetzung κημοῦντα lehnt sich an den Klang des hebräischen וְנִמְנֹן an, vgl. oben S. 50 Anm. 195. Ein eigentümliches Zusammenstoßen ist es, daß im Talmud umgekehrt das griechische Lehnwort וְנִמְנֹן = κημόν (Akkusativ) aus dem hebräischen וְנִמְנֹן erklärt wird, s. die Talmud-Wörterbücher. — Daß in den Parallelstellen Is. 19₁₃. 58₃ (Auct.) andere Σ'-Übersetzungen (τέλος, <κ>λοιός) überliefert sind, beweist nicht gegen die Richtigkeit der Angabe von 710, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. unten zu φυλόων 14₂₀; überdies ist <κ>λοιός „Halseisen“ 58₃ sinnverwandt mit κημός „Maulkorb“.

חנה ἄνομοι] Α' Σ' Θ' ὑποκρίται³⁷⁹⁾

נטוה ὑψηλῇ] Α' Σ' Θ' ἐκισταμένη

17 (gr. 18) שטיר ἄγρωσταις] Α' ἀδάμας³⁸⁰⁾

סנכי δάσεσι] Α' συχεῶσι³⁸¹⁾

עשן ויחאבכו נאוח³⁸²⁾ καὶ συγκαταφάγεται τὰ κύκλω τῶν βοιῶν πάντα] Α' καὶ φρουρισθήσονται³⁸³⁾ ὑπερηφανίαι καπνοῦ Σ' καὶ καυθήσονται³⁸⁴⁾ ὑπερηφανίαι ἐν καπνῷ Θ' καὶ συμπλεκήσονται³⁸⁵⁾ ὑβρις καπνοῦ

Kapitel 10.

1 חן ה' חקקי חקקי ה' ה' οὐαὶ τοῖς γράφουσι πονηρίαν] Θ' οὐαὶ τοῖς ἀκριβαζομένοις³⁸⁶⁾ ἀκρίβειαν ἑδικίας

2 עני' לנול משפט עני' ἀρπάξοντες³⁸⁷⁾ κρίματα πνητῶν] Α' τοῦ βιάσασθαι³⁸⁸⁾ κρίσιν πνητῶν

379) Diese Übersetzung kommt auch sonst bei allen drei Übersetzern vor, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1414 und Suppl. S. 215 unter ὑποκριτής und ἐπόκρισις. Α' wird jedoch nicht den Plural gesetzt haben.

380) Vgl. oben zu 5a. Statt des Nominativs ἀδάμας erwartet man den Akkusativ. Der Nominativ wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

381) Zu συχεῶν = סנכ (auch Gen. 22¹³) vgl. Field I S. XXIII (Absatz 1).

382) Masoretische Vokalisation עשן ויחאבכו נאוח, aber Α' und Σ' sprachen נאוח (vgl. 12a), und alle Übersetzer faßten נ vor ויחאבכו als einfache Kopula (vgl. 9¹⁰).

383) Vgl. Reg. II 5³⁴ חַבְשָׁאִים Α' Σ' τῶν φρουρήσεων (vgl. ebenda 3²³), Iob 38¹⁶ (Auct.) עַד נככי Α' εἰς φρουρημάτων, auch Hieronymus bei Field zu Mich. 7⁴: חֲבֻרָה „φρουρήσιν . . . sonat“.

384) Diese Bedeutung wird Σ' nur aus dem Zusammenhange erschlossen haben.

385) So die Hs., nicht etwa συμπλεχθήσεται (Field Auct. Iob 8¹⁷); vgl. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit (1906), S. 19. Die Auffassung ist ähnlich wie in der Peschita, die כְּכִסְכִּי „wie werden verdreht werden“ übersetzt.

386) Vgl. besonders Ps. 59⁹ מַחְקִי Θ' ἀκριβαζόμενός μου.

387) Vor ἀρπάξοντες hat 710 wie manche andere LXX-Hss. das καὶ, welches nach Q und Syrohex. von Origenes sub asterisco hinzugefügt ist.

388) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 68⁵. Ez. 18¹⁶. 22²³ (ἐβιάζοντο ist

יבֹּזוּ εἰς προνομήν] διαρπάξουσιν ³⁸⁹⁾

4 חֲתַח אֶסֶר εἰς ἀπαγωγὴν] Σ' ³⁹⁰⁾ Θ' ὑπὸ δεσμόν

6 בֹּזוּ לִשְׁלָל וְלִשְׁלָל אֲצֻזַּת עֲבָרָתִי וְעַל כָּל אֵימָה לֵאמֹר שִׁנְיָתָא תֹּזְזֶנּוּ ³⁹¹⁾ ποιῆσαι σκῦλα καὶ προνομήν] Σ' Θ' καὶ κατὰ λαοῦ ὁργῆς μου ἐντελοῦμαι αὐτῷ σκυλεῖσθαι ³⁹¹⁾ σκῦλα καὶ προνομεῖσθαι προνομήν

7 כִּי לְהַשְׁמִיד בִּלְבָבוֹ וְלִהְיוֹת גּוֹי ἀλλὰ ἀπαλλάξει ὁ νοῦς αὐτοῦ τοῦ ἐξολοθρεῖσθαι ἔθνη] Σ' ἀλλὰ ἐξῆραι διανοεῖται ³⁹²⁾ ἐξολοθρεῖσθαι ³⁹³⁾ ἔθνη

12 יִבְצֹעַ שׁוֹנֵט לֵעֵשׂה] Α' Σ' ἐκτέμει ³⁹⁴⁾

אֲשׁוּר פֶּרִי גִדְלָה לִבָּב מֶלֶךְ אֲשׁוּר ἐπὶ τὸν νοῦν τὸν μέγαν τὸν ἄρχοντα τῶν Ἀσσυρίων] Α' ἐπὶ τὸν ³⁹⁵⁾ καρπὸν μεγέθους καρδίας βασιλείας Ἀσσυρίων

13 וְכַחֲמַתִּי כִּי נִבְנוּתִי καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς συνέσεως] Σ' καὶ ἐν τῇ σοφίᾳ μου, συνετὸς γὰρ εἰμι

יִשְׁתַּחֲוֶה שׁוֹנֵט לֵעֵשׂה] Α' Θ' συνήρπασα ³⁹⁶⁾

bei Field falsch zu יִרְזֶה statt zum vorhergehenden יִרְזֶה gezogen). Analog übersetzt er לִרְזֶה und יִרְזֶה durch βία Ps. 61₁₁. Is. 61₂. Ez. 18₁₂. Beide Übersetzungen kommen nur bei Α' vor.

389) Wenn diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen. Nach der Wortwahl könnte Α' in Betracht kommen, vgl. z. B. unten 11₁₄ יִבְזֹזוּ Α' διαρπάσουσιν, aber er würde das hebräische Verbum finitum schwerlich durch einen Infinitiv wiedergegeben haben.

390) Σ' ist hier mit Unrecht hinzugefügt, denn er hatte nach Theodoret αἰχμαλωστῆν. In Q wird ὑπὸ δεσμόν mit Recht nur dem Θ' zugeschrieben.

391) Nach Q ist im LXX-Texte das (in B fehlende) τοῦ vor ποιῆσαι von Origenes sub asterisco aus Α' Θ' hinzugefügt. Danach kann Θ' nicht bloßes σκυλεῖσθαι gehabt haben.

392) Diese gute Übersetzung ist für Σ' charakteristisch. Ähnlich übrigens schon LXX Gen. 8₂₁ (und 6₄).

393) So, ohne vorhergehendes καὶ, das vielleicht hinter -ται ausgefallen ist.

394) Vgl. Is. 38₁₂ יִבְעֹרֶי Α' ἐκτίνας με Σ' ἐξέτενέν με (und LXX ἐκτεμεῖν).

395) τὸν gehört nicht dem Α' selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

396) Das Verbum συναρπάξουσιν hat Α' nach Hatch-Redpath Suppl. S. 214 auch in Ps. 88₄₂ verwendet, offenbar zur Übersetzung von יִרְזֶה.

כאביר³³⁷⁾] Α' Σ' ως δυνατός³³⁸⁾ Θ' ως κράται

15 היתפאר הנרון על החצב בו μή δοξασθήσεται ἀξίην ἔνευ τοῦ
κόπτοντος ἐν αὐτῇ] Α' μήτι³³⁹⁾ ἀρχήσει⁴⁰⁰⁾ ὁ πέλυξ⁴⁰¹⁾ ἐπὶ τῶν
λατομοῦντα ἐν αὐτῷ

מניפו⁴⁰²⁾ על יתגדל המשור על אם ה' ψωθήσεται πρίων ἔνευ τοῦ
ἔλκοντος αὐτόν] Σ' ἡ μαγαλυνθήσεται πρίων κατὰ τῶν κινούν-
των αὐτόν

16 לכן ἀλλά] Α' Σ' διὰ τοῦτο⁴⁰³⁾

19 ושאר עין יערו מספר יהו καὶ οἱ καταλειφθέντες ἀπ' αὐτῶν
ἴσονται ἀριθμός] Α' Σ' καὶ τὸ ἐλλειμμα⁴⁰⁴⁾ ξύλων δορυμοῦ αὐ-

397) Wo im Hebräischen יושבין כאביר ושארין steht, hat die LXX καὶ οἶδω πόλεις κατοικουμένας (von Tischendorf und Swete zum folgenden Verse gezogen); 710 hat den Index bei κατοικουμένας. — Statt כאביר hat das Qerṣ̄ בביר, aber die Übersetzer folgen dem Kethibh.

398) δυνατός ist bei Α' gewöhnlich = נבד, aber = אביר auch in Ier. 8₁₅. Bei Σ' ist δυνατός = אביר auch in Ier. 46₁₅. (In anderen Quellen wird diese Übersetzung in Ier. 8₁₅ den beiden Übersetzern Α' Σ', in Ier. 46₁₅ den Γ' zugeschrieben.)

399) Α' übersetzt die Fragepartikel ה' sehr oft durch μήτι und dementsprechend auch הלא durch μήτι οὐ, s. die Stellen bei Hatch-Redpath S. 920 Sp. 2 und Iob 40₃, wo μήτι καίπερ ἀκυρώσεις (so hat die von Field in der Anm. angeführte Hs. richtig statt καὶ παρακυρώσεις) κρήδιν μου = חסדו חסדו חסדו sicher nicht dem Σ', sondern dem Α' angehört, da auch καίπερ = הלא (zum Unterschied von καὶ = ו und καίγε = ונ) und ἀκυροῦν = חסד Spezialitäten Α's sind, s. Aquila ed. Taylor S. 79 zu Ps. 95₁₀ und unten die Anm. zu Is. 14₂₇. In der LXX kommt μήτι = ה' nur in Mal. 3₈ vor und zwar nur in B⁸, während die übrigen Hss. εἰ haben. Bei Σ' soll es, abgesehen von der schon besprochenen Stelle, noch dreimal (Exod. 2₁₄. Iob 6₈. Am. 9₇), bei Θ' einmal (Iob 14₁₄) vorkommen, aber zwei von diesen vier Stellen sind zweifelhaft, weil zwei Übersetzer zusammengefaßt sind (Iob 14₁₄ Α' Θ', Am. 9₇ Α' Σ').

400) ἀρχεῖν kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor, paßt aber völlig zur Übersetzungspraxis des Α', s. oben S. 45 Anm. 156.

401) Ebenso übersetzt Α' in Deut. 19₅.

402) Masoretische Vokalisation יתגדל, aber Σ' sprach wohl יתגדל, indem er an eine große, von zweien gezogene Säge dachte. Vgl. das im nächsten Veragliehte folgende יתגדל.

403) Vgl. oben S. 54 Anm. 237.

404) 710 ἐλλειμμα: derselbe Fehler wie in 1₉. 15₇. ἐλλειμμα kommt bei Hatch-Redpath überhaupt nicht vor.

τοῦ ψήφου ἔσονται⁴⁰⁵⁾ Θ' καὶ τὰ ἐπίλοιπα ξύλα τοῦ δρυμοῦ
αὐτῶν⁴⁰⁶⁾ ἀριθμῶ ἔσονται⁴⁰⁷⁾

20 כחש תה' אלהת-על א' Σ' ἐν ἀληθείᾳ

23 כלל ונחצה כי δτι λόγον συντετυμμένον] Α' δτι τελευταίην καὶ
συντομήν Σ' Θ' συντελειαν γάρ καὶ συντομήν⁴⁰⁸⁾

33 הקוטה תה' וברע⁴⁰⁹⁾] Α' τῷ ἀνεστήματι⁴¹⁰⁾ Σ' ἡλικία⁴¹¹⁾ Θ' τῷ
μεγέθει

405) Field nach Prokop: „Σ. τὰ δὲ ἐπίλοιπα τῶν ξύλων τοῦ δρυμοῦ αὐτοῦ ἀριθμῶ ἔσονται“. Das ist eine etwas freiere Übersetzung, die wohl zu der Art des Σ' paßt; beachte besonders das δὲ und die Hinzufügung des Artikels vor ξύλων und δρυμοῦ. Man könnte also annehmen, daß die Α'Σ'-Übersetzung von 710 in Wirklichkeit nur dem Α' angehörte; aber reine Α'-Übersetzung kann es auch nicht sein, da die Hinzufügung des Artikels vor ἐπίλοιπα der Praxis Α's widerspricht, s. oben S. 26 Anm. 55. Merkwürdig ist übrigens, daß die von Prokop überlieferte Σ'-Übersetzung in den beiden Punkten, in welchen sie am stärksten von der Α'Σ'-Übersetzung von 710 abweicht, nämlich in τὰ ἐπίλοιπα (vgl. unten zu 15₁) und ἀριθμῶ, mit der Θ'-Übersetzung von 710 übereinstimmt, während sie sonst auch mit dieser keineswegs identisch ist. Wie Σ' in Wirklichkeit übersetzt hat, läßt sich unter diesen Umständen nicht sicher feststellen. Auch die Wortwahl gibt keinen Ausschlag: Σ' übersetzt רענע durch ψήφος auch Eccl. 5₁₇. Is. 40₂₆ (Α'Σ'Θ'), aber dagegen steht Dent. 32₈ רענע Α' εἰς ψήφον Σ' Θ' κατὰ ἀριθμὸν, und רענע sollen in Is. 11₁₁, der einzigen Stelle, wo es in den uns erhaltenen Fragmenten der Hexapla noch vorkommt, alle drei Übersetzer durch ἐπὶ δόλιμα wiedergegeben haben.

406) Dies αὐτῶν wird Θ' aus der LXX beibehalten haben, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

407) Über die Berührungen dieser Übersetzung mit der von Prokop überlieferten Σ'-Übersetzung s. Anm. 405.

408) συντελειαν γάρ καὶ συντομήν ist auch in 28₂₂ als Übersetzung von כחש כלל כי überliefert, wird dort aber dem Α' zugeschrieben. Das ist zweifellos falsch, da die Verwendung von γάρ durch Α's Prinzip, die hebräische Wortstellung genau beizubehalten, ausgeschlossen wird. 710 hat recht, doch gehört das γάρ vielleicht nur dem Σ' an. (Vgl. auch Dan. 9₂₇ כחש כלל כי Α'Σ' [oder nach Syroh. nur Σ'] ὡς συντελειας καὶ τομήν. Ähnlich übersetzt auch die LXX in Is. 10₂₁ קח קללך durch συντελῶν καὶ συντέμνων, 28₂₂ כחש כלל durch συντετελεισμένα καὶ συντεμνημένα πράγματα.)

409) Der Index steht beim vorbegehenden וברע.

410) Α' übersetzt קוטה durch ἀνάστημα oder ἀνάστημα auch in Reg. III

34 סככי היער ol ὑψηλός] Σ' Θ' τὰ δάση τοῦ θυμοῦ
 אדיר(ב) sὺν τοῖς ὑψηλοῖς⁴¹⁷⁾] Α' ἰσχυρός

Kapitel 11.

2 יראת εὐσεβείας⁴¹⁸⁾] Α' Σ' Θ' φόβου

3 יהוה ביראתו והריחו ἑμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ] Θ' καὶ
ὁσφραίνει αὐτὸν⁴¹⁹⁾ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ⁴²⁰⁾

עניו למראה עניו οὐ κατὰ τῇ δόξῃ] Σ' Ε' οὐ τῇ δόξῃ⁴²¹⁾

6^{10, 20} (Montfaucon: „Α' Θ'", doch hat Field „Θ'" mit Recht eingeklammert). IV 19²⁸ (nur syrisch erhalten). Is. 37³⁴. Ez. 40² („Α' Σ'²). Kein anderer Übersetzer hat diese stumpfsinnig etymologisierende Übersetzung (in Ez. 40² ist Σ' gewiß falschlich zu Α' hinzugefügt), daher ist auch das anonym überlieferte δνδίσματα Exod. 25⁹ dem Α' zuzuschreiben.

411) Ebenso übersetzt Σ' in Cant. 7⁷, LXX und Σ' und Εβρ. in Ez. 13¹⁸. Sonst kommt diese Übersetzung nirgends vor.

412) Der Index steht beim vorhergehenden αἰσανός, aber לבנון kann nicht durch ἰσχυρός übersetzt sein. Das einzige Wort, das hier in Frage kommt, ist אדיר, und dieses wird in der Tat einmal durch ἰσχυρός wiedergegeben, z. Field Ind. 5¹⁸ (LXX B-Text). 25 (Θ'). Neh. 3³ (Lucian-Text). Ier. 25²² (Σ'), vgl. auch Is. 33²¹ (Σ' κραταίος). Aber Α' selbst übersetzt es nirgends so, sondern gibt es stets durch δεικνυμένης wieder: Ps. 15¹. 75¹. 92^{4, 2}. Is. 33²¹ und (nur syrisch erhalten) Ps. 8¹⁰. 92^{4, 1}. Ier. 14¹. 25²⁵. Auch ist der Nominativ ἰσχυρός bei Α' sehr unwahrscheinlich. Also ist die Zuweisung von ἰσχυρός an Α' gewiß falsch.

413) Das εὐσεβείας der LXX entspricht, genau genommen, dem יראת יהוה des hebräischen Textes.

414) Θ' faßt והריחו als Perf. Hiph'il in kausativem Sinne „riechen lassen“.

415) Dies εὐδ' hat Θ' aus der LXX beibehalten und davor nur, wie auch vor φόβου, den Artikel hinzugefügt. Vgl. oben S. 28 Anm. 69.

416) Field nach Prokop: „Σ. οὐ τῇ δούξει τῶν ὀρθαναμῶν αὐτοῦ κραιεῖ, οὐδὲ τῇ ἀκοῇ τῶν ὠτρων αὐτοῦ ἡλγέει“. Es ist sehr sonderbar, daß unsere Hs., die im Wortlaut genau mit Prokop übereinstimmt, den Anfang zugleich der Ε', den Schluß zugleich dem Θ' zuschreibt, und höchst wahrscheinlich ist beides falsch. Denn die Zuweisung einer Übersetzung an Κ' ist, wie oben S. 6 gezeigt, immer verdächtig. Und daß Θ', der למראה in Anlehnung an die LXX (vgl. die folgende Anm.) durch κατὰ τῇ δόξῃ wiedergibt, das parallele למשמת mit Wechsel der Konstruktion durch den Dativ τῇ ἀκοῇ übersetzt haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

Θ' οὐ κατὰ⁴¹⁷⁾ τὴν ὁψιν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ

למשמע אִנּוּ יוֹכִי וְלֹא οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει] Σ' Θ' οὐδὲ
τῇ ἀκοῇ τῶν ὠτῶν αὐτοῦ ἐλέγξει⁴¹⁸⁾

4 בשֹׁבֵט τῷ λόγῳ] Α' Σ' Θ' ἐν ῥάβδῳ⁴¹⁹⁾

וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων] Α' Σ' Θ' καὶ ἐν πνεύ-
ματι χειλέων αὐτοῦ

5 (ו) טַחֲנִי ὁ σφύρον] Α' πῶρον⁴²⁰⁾

6 נָהַג ἔξει] Α' ἐλαύνων⁴²¹⁾

7 כִּבְקֶר καὶ βούς⁴²²⁾] Α' Σ' Θ' ὡς βούς⁴²²⁾

417) Θ' hat diese sinngemäße Wiedergabe von ל durch κατὰ aus der LXX beibehalten, vgl. oben S. 28 Anm. 69.

418) Conrad Kircher, Concordantiae V. T. Graecae Ebraeis vocibus respondentes II (1607). Sp. 1783 und Abr. Tromminius, Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum I (1718), S. 1002 (Nr. 29) geben zu unserer Stelle an: „ῥάβδῳ αὐτῷ“. Sie haben dies aus der von ihnen zugrunde gelegten Wechelschen LXX-Ausgabe von 1597, die zu τῷ λόγῳ notiert: „al. interp. omnes, τῷ ῥάβδῳ, ex Hebr.“ Die Wechelsche LXX-Ausgabe (enthalten in „Divinae Scripturae, nempe Veteris ac Novi Testamenti, omnia. Francofurti. Apud Andreas Wecheli heredes. 1597“) führt in den Anmerkungen die Reste der anderen Übersetzungen an und zwar stets, auch wenn sie nur lateinisch überliefert sind, bloß in griechischer Retroversion und ohne Quellenangabe. An unserer Stelle hat sie wohl in recht willkürlicher Weise aus Hieronymus geschöpft, der z. St. sagt: „Percussit quoque omnia terrena opera virga, sive ut LXX transtulerunt verbo oris sui“. Drusius, Montfaucon und Field führen jenes ῥάβδῳ nicht an.

419) Der Akkusativ πῶρον wird durch Angleichung an das ὁσφύριον der LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51. Bei Α' erwartet man, da מַחֲנִי von מַחֲנֶה abhängt, den Genetiv πῶτον (nicht etwa den Gen. Plur. πῶρων, da Α' מַחֲנִים sinngemäß nur in Ps. 68²⁴, wo es mehrere Rücken bezeichnet [מַחֲנִיחִים], pluralisch wiedergibt).

420) Die Übersetzung von נָהַג durch ἐλαύνει kommt nur bei Α' vor, s. Exod. 31. Reg. I 30². 22. IV 9²⁰. Ps. 77⁵² (nur syrisch erhalten). Analog übersetzt er מַחֲנֶה Reg. IV 9²⁰ zweimal durch ἐλασίς.

421) Der Index steht beim vorübergehenden λέων.

422) Nach Q hatte Α' nicht ὡς βούς, sondern ὡς βοῦκόλιον, und dies ist gewiß richtig, da Α' durch βούς nur die Ausdrücke für Einzelwesen שׁוֹר (Lev. 27²⁶. Reg. II 6¹⁵. Prov. 15¹¹ [Α' Θ']), אֶלֶף (Prov. 14⁴), פָּרָה (Am. 4¹ [Α' Θ']) wiedergibt. Die alle drei Übersetzer zusammenfassende Angabe von 710 ist also ungenau und soll eigentlich auch wohl nichts weiter besagen, als daß alle drei ὡς statt καὶ gehabt haben. Übrigens

- 8 קנח ופנעש *καὶ παιδίον νήπιον*] *Θ' καὶ παῖζεται*⁴²³⁾ *θηλάζον*
 יפנעש *ἐκόντων ἀσπίδων*] *Α' Σ' βασιλίσκου*⁴²⁴⁾
- 9 כמים לים מכמים *ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσης*] *Α' Σ' ὡς*
*ὑδατα θαλάσσης*⁴²⁵⁾ *καλύπτοντα*
- 10 לנח *ἔρχεσθαι*] *Α' Σ' Θ' εἰς σύσσημον*⁴²⁶⁾
 כנח *τιμῇ*] *Α' Σ' Θ' δόξα*
- 11 שניח *τοῦ δεῖξαι*] *Α' Σ' Θ' δεύτερον*⁴²⁷⁾
 פניח *Βαβυλωνίας*] *Α' Φεθρούς*
 שניח *ἡλίου ἀνατολῶν*] *Α' Σ' Θ' Σενναάρ*
 פניח *ἱερραβίας*] *Α' Σ' Θ' Αλμάδ*
- 12 כנ *σημεῖον*] *Α' σύσσημον*⁴²⁸⁾

hat auch der LXX-Text B's *ὡς βοῦς*, und dieselbe Lesart wird vorausgesetzt, wenn Q angibt, daß *Θ'* *ὁμοίως τοῖς Θ'* habe, während Q's eigener LXX-Text *καὶ βοῦς* bietet; der LXX-Text des Archetypus, aus dem Q's hexaplarische Randnoten stammen, muß also gegen Q mit B übereingestimmt haben, vgl. oben S. 16.

423) 710 *παῖζεται*: sinnlos.

424) 710 *βασιλίσκους*, aber ein Akkusativ ist durch die Konstruktion ausgeschlossen und auch ein Plural bei *Α'* unwahrscheinlich. Vgl. unten 14²³ und Ier. 8¹⁷ (s. Field z. St.).

425) Das bloße *θαλάσσης* kann wohl dem *Σ'* angehören, aber nicht dem *Α'*, denn dieser würde *ὅ* durch *εἰς* oder den Artikel wiedergegeben haben, s. das hebr.-griech. Wörterverzeichnis unter „Artikel“ und „ὅ“.

426) *σύσσημον* ist, anscheinend von erster Hand, aus *σύσσησιμον* korrigiert. Denselben Schreibfehler, aber nicht korrigiert, hat Cod. 88 in Is. 33²³, s. Fields Anm. z. St. Sonst vgl. Anm. 428.

427) Für *Σ'* gibt Field nach Eusebius und Prokop *ἐκ δευτέρου* an. Das ist um so sicherer richtig, als Prokop ausdrücklich gerade diese Abweichung des *Σ'* von *Α'* notiert. In 710 sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer die Unterschiede zwischen ihnen wieder unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 8 f.

428) Ebenso übersetzt *Α'* כנ Ps. 59⁴. Is. 11¹⁰ (s. oben). 18² (s. unten). 33²³ (*Α' Σ' Θ'*) und פניח Is. 59¹³ zum Unterschied von *σημεῖον* = פניח Isa. 2¹² (*Οἱ λοῖποι*). Ps. 73⁴ zweimal *ὁ* (*Ο' Α' Σ' Θ'*). Is. 7^{11, 14}. 8¹⁸ (*Οἱ λοῖποι*). Daher ist Is. 30¹⁷ כנ *Α' Θ'* *ὡς σημεῖον* (aus Cod. 88, vgl. unten S. 93 Anm. 477) ungläubwürdig. Auch ist in Ier. 4¹. 50² das syrische [L] nicht mit Field durch *σημεῖον*, sondern durch *σύσσημον* zu retrovertieren, vgl. des syrohexaplarischen LXX-Text von Is. 5²⁸. 49²². 62¹⁰, in welchem [L] gleichfalls = *σύσσημον* ist.

- 14 כְּכַתְּבָם בְּכִתְּבֵי בְּכִתְּבֵי אֲלֹהִים ἐν πλαίσιοις ἀλλοφύλων] Α' ἐν ὀμίᾳ⁴²⁹ Φυλι-
σθιείμ⁴³⁰ Σ' Θ' διὰ τῶν ὤμων Φυλισθιείμ⁴³⁰)
 יבֹוּ προνομεύουσιν] Α' διαπάσουσιν
 קדם בני (תא תוֹס) אֶפ' הַלֵּלֹן אֲנָטוֹלֹן] Α' υἱὸς ἀρχήθιν⁴³¹)
 אדם ידעמאין] Σ' Ἐδῶμ
 ידם משלוח τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν] Α' ἀποστολὴ χειρὸς αὐ-
τοῦ⁴³² Σ' Θ' ἐκτασίς χειρῶν αὐτοῦ⁴³³)
 15 הַחֲרִים (י) לְרִמְוָסַי] Α' Σ' Θ' ἀναθεματίσει
 ים לשון תא תִּהְיֶה θάλασσα] Α' Σ' Θ' τὴν γλῶσσαν θαλάσσης
 16 מַסְלָה דִּלְוֹדוֹס] Α' ἀπεσκολοπισμένη⁴³⁴)
 עלתו דַּעַז לְהִלְחִין] Α' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ⁴³⁵)

429) Wahrscheinlich hat Α' ὀμίᾳ = כְּכַתְּבָם (Exod. 27₁₄ [Α' Σ']). Ez. 40₄₀ [Α' Σ']) und ὤμων = יבֹוּ (Gen. 48₂₁. Ps. 20₁₃. Is. 9₈. 22₂₃ [Α' Θ']) unterschieden. Eine Ausnahme bilden nur Ez. 29₇. 41₂, wo er כְּכַתְּבָם durch ὤμων wiedergegeben haben soll.

430) So auch 14₂₁, dagegen 9₁₁ Α' Σ' Θ' Φυλισθιείμ, 14₂₆ ohne Autornamen Φυλισθιείμ.

431) Vgl. oben S. 77 Anm. 368.

432) Q αὐτῶν: richtig, da es dem Hebräischen entspricht.

433) Q, der die Übersetzungen von Σ' und Θ' einzeln und etwas ausführlicher mitteilt, hat bei beiden ἐκτασίς χειρὸς αὐτῶν. Darin ist ἐκτασίς ein offenkundiger, schon von Drusius verbesserter Fehler für das in 710 richtig überlieferte ἐκτασίς. Dagegen ist χειρὸς αὐτῶν dem χειρῶν αὐτοῦ von 710 vorzuziehen.

434) Als Substantiv ist δόδος hinzuzudenken. Dieselbe für Α' charakteristische Übersetzung findet sich in Is. 36₂ („Α' Σ'“: natürlich falsch). 40₂ (Auct.). Field hat an beiden Stellen ἀπεσκολοπισμένη, aber in der in 40₂ überlieferten verstümmelten Form πεσκολοπισμένη ist noch das richtige π- erhalten, welches Field nur zu απ- hätte ergänzen müssen, statt es nach 36₂ in αν- zu ändern. Analog übersetzt Α' das Verbum λλο durch ἀπεσκολοπισμεν Ps. 67₈. 118₁₁₈ (תִּלְחֹץ). Is. 57₁₄. Er brachte λλο und תִּלְחֹץ mit dem nur in Ez. 2₈. 28₂₄ vorkommenden Worte תִּלְחֹץ oder תִּלְחֹץ „Dorn“ zusammen, das in der LXX Ez. 28₂₄ durch σπάλοψ „Spitzpfahl, Dorn“ wiedergegeben wird, und deutete תִּלְחֹץ als einen von Dornen gesäuberten Weg.

435) Diese Übersetzung gehört so nicht dem Α' an, denn 1) würde er nicht den Artikel hinzugefügt haben, s. oben S. 26 Anm. 55, 2) übersetzt er durch ἀνάβασις die Substantive תִּלְחֹץ Is. 15₂ (anonym überliefert) und תִּלְחֹץ Ps. 119₁ (Α' Σ'), also schwerlich auch den Infinitiv תִּלְחֹץ; aus Reg. III 18₃₆ בְּעֵלָה * Α' Θ' κατὰ ἀνάβασιν ist nichts zu schließen, da Α' dort mit Θ' zusammengefaßt ist.

Kapitel 13.

- 1 וְדָד *ἐν λογιῇ σου*] *Α' Σ' Θ' ἐξομολογήσομαι σοι*
 דָּד אִשָּׁב *ἀπεστρεψας τὸν θυμὸν σου*] *Α' Σ' ἀπιστρέφη ὁ θυ-*
μός σου ⁴³⁶⁾
 וְתַנְחַמְנִי ^(ו) ⁴³⁷⁾ *ἡ λήσας με*] *Α' Θ' παρεκάλεσάς με*
 2 וְתַרְחָם *αἰνεῖς* ⁴³⁸⁾] *Α' ἐγκώμιον* ⁴³⁹⁾ *Σ' Θ' ὑμνησῖς*
 3 וְשִׁשְׁן ^(ב) *μετ'*] *ἐν φροσύνης*] *Α' χαρᾶς* ⁴⁴⁰⁾
 4 וְקָא *βοᾷτε*] *Α' ἐκκαλεῖσθε*
(ו) *עלילות* *ἐνδοξα*] *Α' ἐναλλαγάς* ⁴⁴¹⁾ *Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα*
 5 וְטָרוּ *ὁ μνησάτε*] *μελεθῆσάτε* *φάλατε* ⁴⁴²⁾
 גַּאֲוָח ⁴⁴³⁾ *ὁ ψηλά*] *Α' ὑπερηφανίης* *Σ' ἐνδοξα* *Θ' ὑπέρογκα*

436) Diese Übersetzung gehört so nicht dem *Α'* an, denn 1) hat *Α'* das Imperfekt *אִשָּׁב* schwerlich durch einen Aorist wiedergegeben, 2) bevorzugt *Α'* das Kompositum *ἐπιστρέφειν*, vgl. oben S. 78 Anm. 366, 3) widerspricht die Hinzufügung des Artikels der Praxis des *Α'*, s. oben S. 26 Anm. 35.

437) Masoretische Vokalisation *וְתַנְחַמְנִי*, aber die Übersetzer sprachen *וְתַנְחַמְנִי*.

438) Der Index steht beim vorhergehenden *דָּד*.

439) Ebenso übersetzt *Α'* *וְתַרְחָם* Is. 51₂ und *וְתַרְחָם* Ps. 146₁.

440) Die Herkunft dieser Übersetzung von *Α'* ist nicht zu bezweifeln, da er *שִׁשְׁן* und *מִשְׁשֵׁן* auch sonst durch *χαρά* wiedergibt (Ps. 44₉. Is. 35₁₀ [Auct.]. 60₁₃ [Auct.]. 61₂. Ier. 7₃₄ [Syrohex.]; auch in Is. 51₁₁ gehört „*Α' Θ' χαρά*“ vermutlich zu *שִׁשְׁן*, nicht zu *וְתַרְחָם*). Doch wird *Α'* hier *ἐν χαρᾷ* übersetzt haben; *χαρᾶς* wird durch Angleichung an die LXX entstanden sein, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

441) Ebenso übersetzt *Α'* in Ps. 9₁₃ und Aquila ed. Taylor Ps. 102₇. Analog ist Deut. 22₁₄ *עלילות דברים* *Α' ἐναλλακτικὰ ῥήματα*, Is. 66₄ (Auct.) *(הם) העלולין* *Α' ἐναλλαγάς*, Is. 3₄ *העלולים* *Α' ἐναλλάσονται* (s. oben), und *ἐναλλάσσειν* bei *Α'* = *החלל* Reg. I 6₂ (anonym). 31₄. Ier. 38₁₅ (nur syrisch erhalten). Außerdem soll *Α'* durch *ἐνέλλαξεν* noch *עֲשֵׂה* (י) Reg. I 21₁₃ wiedergegeben haben. *ἐναλλάσσειν* und seine Derivate sind sonst in den Bibelübersetzungen sehr selten: nach Hatch-Redpath kommt sonst überhaupt nur noch ein *ἐναλλαγῇ* (Sap. 14₂₀) und ein *ἐναλλάξ* (LXX Gen. 48₁₄) vor, vgl. aber auch Field Iud. 19₂₃.

442) *μελεθῆναι* findet sich, stets als Übersetzung von *עָשָׂה*, bei *Α'* Ps. 29₂. 39₁₃ (nur syrisch erhalten). 32₂ (Auct.). 70₂₂. 146₇, bei *Α' Σ'* Ps. 26₄, bei *Α' Ε'* Ps. 137₁, bei *Σ'* Ps. 65₄. 70₂₂. 100₁. 146₇. Demnach wird *μελεθῆσάτε* an unserer Stelle sicher dem *Α'*, wahrscheinlich auch dem *Σ'* zuzuweisen sein. *φάλατε* würde dann für *Θ'* übrigbleiben.

6 צהלי *áγαλλιᾱσθε*] A' Σ' χρεμέτιζε Θ' τέρον⁴⁴⁴⁾

Kapitel 13.

2 נשפה *πεδινοῦ*] A' γνοφώδους⁴⁴⁵⁾ Σ' ὁμαλοῦ⁴⁴⁶⁾

ננ *σημεῖον*] A' σύσσημον⁴⁴⁷⁾

הרימו *ὑψώσατε*] Σ' ἐπάρατε

3 צויתי *συντάσσω*⁴⁴⁸⁾] A' Σ' Θ' ἐνετείλαμην

נבורי⁴⁴⁹⁾ *γίγαντες*] A' Σ' δυνατό⁴⁵⁰⁾

5 ועמו *καὶ οἱ ὀπλομαχοὶ αὐτοῦ*] A'⁴⁵¹⁾ Σ' καὶ σκεύη ὀργῆς
αὐτοῦ

6 שׁ *συντριβή*] A' συντριβή⁴⁵²⁾ Σ' Θ' ταλαιπωρία

443) Massoretische Vokalisation נָשַׁף, aber A' sprach נָשַׁף (vgl. 911), Σ' und Θ' vermutlich נָשַׁף als Plural von נָשַׁף.

444) 710 *χραιμετιζε*. Vgl. Is. 54,1 צהלי A' und Σ' *χραιμέτιζον* Θ' *τέρον*.

445) Diese zunächst sehr auffällige Übersetzung erklärt sich daraus, daß A' נשפה von נָשַׁף ableitete, was er Reg. I 3017 und wohl auch Is. 21,4 (A' Θ', nur lateinisch erhalten) durch *σκορομήνη* wiedergibt. Zu dieser Auffassung bestimmte ihn wohl besonders die Ähnlichkeit des נשפה נר unserer Stelle mit נשך נר Jer. 1316 (die A'-Übersetzung von Jer. 1316 ist zweifelhaft, s. Field). Von A' hängt Hieronymus ab, wenn er in der Vulgata נשפה durch *caliginosum* wiedergibt. — Aus *γνοφώδους* ist das *νεφώδους* entstanden, welches Basilius (s. Field) aus einer anderen Übersetzung (*καθ' ἐπίραν ἑυδοσίον*) anführt.

446) Vgl. Jer. 321 *שׁ שׁ שׁ Σ' ὁμαλῶν* (aus dem Syrischen rekonstruiert).

447) Vgl. oben S. 86 Anm. 428.

448) Der Index fehlt im Texte.

449) נבורי. Das Pronomen suffixum ist in der freien Übersetzung der LXX nicht zum Ausdruck gekommen.

450) Field richtig *δυνατός*. Der Nominativ ist in 710 durch Angleichung an den LXX-Text entstanden, vgl. oben S. 26 Anm. 51.

451) A' ist gewiß mit Unrecht hinzugefügt, denn er übersetzt עמ sonst nirgends durch *ὀργή*, sondern durch *ἐμβριμῆσις* Ps. 37,4 (A' Σ'). Jer. 1010 (Auct.), 1517 (A' Σ'). Os. 710 und einmal angeblich durch *πειλή* Ez. 2121.

452) Dem A' kann diese Übersetzung nicht angehören. Denn A' übersetzt שׁ sonst stets durch *προνομή*, und diese bei keinem anderen Übersetzer vorkommende Gleichung ist bei A' so fest, daß er *προνομή* auch zur Übersetzung keines anderen hebräischen Wortes verwendet, s. Job 521. Ps. 112,31 (4) (*εἰς προνομήν μου* = נְתַתִּי). Prov. 217. Os. 712. Hab. 217 und

שדי τοῦ θεοῦ] Α' Σ' Θ' (καυοῦ⁴⁵³)

7 לבב ψυχῇ] Α' Σ' Θ' καρδία

8 יולד γυναῖκος τικτούσης oder vielmehr יהילון συμφορέουσιν
Α' Σ' Θ' ὀδινούσης⁴⁵⁴)

פני להבים פניה καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὡς φλόξ μεταβα-
λοῦσιν] Θ' πρόσωπον φλογὸς τὸ πρόσωπον αὐτῶν

9 עברה θυμοῦ⁴⁵⁵] μήτιδος

10 וכסיליהם καὶ ὁ Ὄρ(ων) Σ' καὶ τὰ ἄστρα αὐτοῦ⁴⁵⁶)

die von Field aus dem Syrischen retrovertierten Stellen Is. 30₈, 48₂, Os. 10₁₄ und vgl. auch die ebenfalls für Α' charakteristische Wiedergabe von שדר durch *προνομεύειν* (s. die Anm. zu *προνομεύειν* 15 i). Da nun für *συμφορή* auch Σ' Θ', die nach 710 selbst anders übersetzen, nicht in Betracht kommen, und da es überhaupt ganz abnorm ist, daß eine am Rande angeführte Übersetzung völlig mit der LXX übereinstimmt, so wird „Α'“ zu streichen sein. *συμφορή* ist dann hier nur aus dem LXX-Texte wiederholt, vgl. die Anm. zu dem einzigen Parallelfalle 5₂₄. Allerdings läßt sich die abnorme Wiederholung des Textwortes am Rande aus 710 selbst nicht erklären; vielleicht hat sie in den uns unbekannten Verhältnissen des Archetypus ihren Grund gehabt und dann, gerade weil sie abnorm war, die Hinzufügung eines Autornamens verursacht. Oder stand hier, wie J. Wackernagel vermutet, ursprünglich Α' *προνομή*, und wurde dies unter dem Einflusse des LXX-Textes (s. oben S. 26 Anm. 51) in Α' *συμφορή* verschrieben?

453) Über diese Übersetzung s. Field Auct. S. 3 zu Gen. 17₁, Aquila ed. Taylor S. 72 zu Ps. 91₁ und Reider S. 350.

454) ὀδινύειν ist bei Α' stets, in der LXX und den übrigen Übersetzungen meistens = חיל. Daber muß die Angabe von 710 falsch sein. Das Richtige bietet Q, der zum folgenden *συμφορέουσιν* = יהילון bemerkt: „οὗ Γ' ὀδινύουσιν“. In 710 ist diese Randnote zum vorhergehenden *τικτούσης* gezogen, weil sie dorthin nach dem ganzen Zusammenhang (ὀδίνεις αὐτοὺς ἔχουσιν ὡς γυναῖκος τικτούσης) viel besser zu passen schien als zu *συμφορέουσιν*. Infolgedessen hat man dann ὀδινύουσιν, um es dem *τικτούσης* anzupassen, in ὀδινούσης geändert, vgl. oben S. 26 Anm. 51 und besonders S. 49 Anm. 190.

455) Der Index steht beim folgenden *δργής*, aber *μήτιδος* war schon aus Q als Θ'-Übersetzung von עברה bekannt (vgl. auch 15 s, wo Θ' gleichfalls עברה durch *μήτις* wiedergibt).

456) Field hat nach einer sehr allgemein gehaltenen Angabe des Hieronymus richtig τὰ ἄστρα rekonstruiert, aber dazu, ohne sich auf irgendwelche Überlieferung stützen zu können, nach dem Hebräischen αὐτῶν hinzugefügt. Dies zeigt, wie gefährlich es ist, selbst solche kleinen Textbestandteile frei zu erfinden: αὐτῶν ist, obwohl äußerlich dem hebräischen

11 הַשְׁבֵּתִי (1) ἀπολῶ⁴⁵⁷⁾] Α' ἐξαλείψω⁴⁵⁸⁾ Σ' Θ' καταπαύσω

12 פֶּזֶז τὸ χρυσίον τὸ ἔπυρρον] Α' κερρόν⁴⁵⁹⁾

14 מַדָּה φινύγον⁴⁶⁰⁾] Α' ἐξωσμένος⁴⁶¹⁾

$\text{וַיֵּשׁ אֶל אֶרְצוֹ יְנוֹס}$ καὶ ἄνθρωπον εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ διώ-
ξαι⁴⁶²⁾] Α' Σ' Θ' καὶ ἄνθρω εἰς γῆν αὐτοῦ φεύξεται⁴⁶³⁾

Suffix genau entsprechend, doch falsch, da das Suffix sich auf das Plurale tantum יְנוֹסִים bezieht, und Σ' dieses gewiß durch den Singular τοῦ οὐ-
ρατοῦ wiedergegeben hatte.

457) Der Index fehlt im Texte und am Rande. Die Randnoten stehen unten auf der Vorderseite von Bl. 59, das Textwort ἀπολῶ dagegen in der ersten Zeile der Rückseite.

458) Diese Übersetzung ist verdächtig frei. Es gibt aber in der Umgebung kein anderes Wort, das durch ἐξαλείψω wiedergegeben sein könnte, und die Σ' Θ'-Übersetzung καταπαύσω geht ganz unzweideutig auf הַשְׁבֵּתִי zurück. Vielleicht sind die Autorennamen falsch und ἐξαλείψω dem Σ', καταπαύσω nur dem Θ' zuzuweisen (wollte man καταπαύσω auch dem Α' zuweisen, so würde eine abnorme Reihenfolge der Übersetzer herauskommen, s. oben S. 6 Anm. 2).

459) κερρόν ist Akkusativ, denn Α' hat hier gewiß ebenso übersetzt wie in Prov. 8₁₀, wo er פֶּזֶז durch παρὰ κερρόν wiedergibt. Zu κερρόν wird als Substantiv χρυσίον hinzuzudenken sein („gelbes Gold“).

460) Der Index steht beim folgenden πλανώμενον, das im Hebräischen überhaupt kein Äquivalent hat.

461) Der Schluß des Wortes ist auf der hier sehr unscharfen Photographie nicht ganz deutlich zu erkennen. Sicher ist ἐξωσμέν, über dem ν steht anscheinend ein ο, die bekannte Abkürzung für -ος. מַדָּה ist Attribut von בָּרִי . Die LXX übersetzt בָּרִי gewöhnlich durch δορκάς, aber an unserer Stelle durch δορκάδιον und in Cant. 2₁₇, wo die Liebende den Geliebten auffordert dem בָּרִי zu gleichen, durch das Maskulinum δόρκων. Für Α' ist δορκάδιον und δορκάδων in Cant. 2₇ (Α' Σ' Ε'). 35 (ΟΙ λοιποί) als Übersetzung des Plur. Fem. בָּרִיִּם überliefert. Wenn ἐξωσμένος richtig gelesen ist, muß Α' hier den Sing. Mask. בָּרִי durch δόρκων oder δόρκος wiedergegeben haben, und dies ist auch sehr wahrscheinlich, da es ganz seinem Streben nach Genauigkeit entspricht, vgl. oben S. 10 Anm. 2.

462) Der Index steht beim vorübergehenden ὄρετι und zwar über dem Schluß des Wortes unmittelbar vor dem ersten ἄνθρωπον dieses Verses. Es sind also die beiden ἄνθρωπων miteinander verwechselt.

463) Q, der nur Α' anführt, hat πρὸς statt εἰς und φεύγοντας statt φεύξεται: beides für Α' zweifellos richtig. Die Besonderheiten Α's sind bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer unberücksichtigt geblieben, vgl. oben S. 9 Z. 9—13.

15 ידקר ἡτεθησεται⁴⁶⁴⁾] *A' Σ' Θ' ἐκκετηθήσεται*

16 ירטשו לעיניהם ἐνώπιον αἰτῶν ῥάξουσιν] Vor und hinter ἐνώπιον αἰτῶν sind über der Zeile Asterisken hinzugefügt, und am Rande steht ✕ *A' Σ' Θ' 465)*. Außerdem ist zu ῥάξουσιν am Rande bemerkt: *Θ' ῥίψουσιν 466)*

(ק תשכננה) ונשיהם תשנלנה καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἔξουσιν⁴⁶⁷⁾] *A' καὶ αἱ 468)* γυναῖκες αὐτῶν συγκοιτασθήσονται⁴⁶⁹⁾ *Σ' πα-
ραγορησθήσονται 470)* *Θ' σχεθήσονται 471)*

19 צבי טטלכות תפארת גאון כשרים כטהפכת ἢ καλεῖται ἐνδοξος ὑπὸ βασιλείας Χαλδαίων, ὃν τρόπον κατίστρεψεν] *Σ' ἢ δύνα-*

464) Der Index wird bei ἡτεθησεται stehen, ist aber in der hier ganz schlechten Photographie nicht zu sehen.

465) Hierdurch soll ἐνώπιον αἰτῶν doch wohl als Zusatz aus *A' Σ' Θ'* bezeichnet werden. Es fehlt aber in keiner LXX-Hs. ganz, nur hat B bloßen ἐνώπιον ohne αἰτῶν und zwar hinter ῥάξουσιν, nicht davor wie 710 und viele andere LXX-Hss. (auch S*, der infolge des Homoioteleutons ῥάξουσιν καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν ausläßt). Daher ist die Asterisierung hier unerklärlich. Auch weicht diese Stelle von allen übrigen darin ab, daß hier die asterisierten Worte nicht am Rande stehen.

466) So, im Konjunktiv, die Hs. In der aktivischen Wiedergabe von שפץ stimmt *Θ'* mit der LXX überein, dagegen hat er bei dem folgenden תשנלנה das Aktiv der LXX (ἐξουσιν) in das Passiv (σχεθήσονται) korrigiert. Daraus darf man wohl schließen, daß er hier שפץ gesprochen hat.

467) Der Index fehlt im Texte und am Rande.

468) Der Artikel gehört nicht dem *A'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 35.

469) Diese Übersetzung ist für *A'* charakteristisch. Er übersetzt das Nomen נָשׁ Ps. 44¹⁰ durch σύνκοιτος und dementsprechend das Verbum נָשׁ durch συγκοιτάζειν (so auch Deut. 28²⁸, wo aber auffälligerweise der Mann das Subjekt von συγκοιτάσθήσεται = נָשׁ ist). Hieraus folgt zugleich, daß *A'* hier wie in Deut. 28³⁰ das Kethibh wiedergibt, nicht das Qere, welches an beiden Stellen נָשׁ durch שָׁבֵט ersetzt.

470) Diese freie, eintönige Übersetzung ist ebenso charakteristisch für *Σ'*, wie die etymologisierende συγκοιτασθήσονται für *A'* und die an die LXX sich anlehrende σχεθήσονται für *Θ'*.

471) *Θ'* behält das von der LXX gebrauchte Verbum bei und korrigiert nur die aktivische Konstruktion der LXX nach dem Hebräischen in die passivische, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Seine Abhängigkeit von der LXX ist um so sicherer, als ἐχει = נָשׁ sehr selten ist (nur noch LXX Deut. 28³⁰).

μῆς⁴⁷²) τῶν βασιλειῶν⁴⁷³), τὸ αὔχημα τῆς ὑπερφανίας Χαλ-
δαίων, ὡς ἔστρεψεν

20 לָנֶחָא *els* τὸν αἰῶνα χρόνον⁴⁷⁴) *A'* *els* νῆκος⁴⁷⁵) *Σ'* *Θ'* *els* τέλος

21 אַחִים *ἡχου*⁴⁷⁶) *A'* τυφῶνων⁴⁷⁷) *Σ'* ὠλμ⁴⁷⁸) *Θ'* ἡχων⁴⁷⁹)

472) Vgl. Dan. 11⁴³ קִדְשׁ בְּרִי צִדְקָה *Σ'* *els* τὸ δρος τῆς θυνάμεως τὸ ἄγιον. *Σ'* faßt בְּרִי im Sinne von צִדְקָה, das er oft durch *δύραυς* wiedergibt, z. B. in Is. 34⁴ und besonders oft in dem Gottesnamen יְהוָה צִדְקָה (s. in unseren Fragmenten selbst 1 s. 14²⁴, 17).

473) 710 akzentuiert βασιλειῶν. In Reg. III 4³¹ kommt βασιλειῶν = מַלְכֻת in einem längeren Zusatze vor, welchen Origenes sub asterisco aus *A'* *Σ'* in seinen LXX-Text eingeschoben hat, gehört aber dort zweifellos nur *A'* an; denn bloß dieser gibt מַלְכֻת auch in Reg. III 14³, IV 15¹³ durch βασιλειῶν wieder, während *Σ'* βασιλειῶν lediglich zur Übersetzung von אֶרֶצְךָ „Palast“ Ps. 47⁴, 14. 121⁷. Thr. 2⁵, 7 und מִתְּךָ „Wohnung (Gottes)“ Ps. 67⁴ verwendet, dagegen מַלְכֻת unten 14¹⁶ und Reg. III 2⁴⁶, Ps. 45⁷, um nur die ganz unzweideutigen Fälle anzuführen, durch βασιλειῶν wiedergibt. Also ist βασιλειῶν in 710 nur einer der gar nicht seltenen Akzentuationsfehler.

474) Der Index steht beim vorhergehenden κατοικηθήσεται.

475) 710 νεκος. νῆκος = נֶכֶס und νεκοποιός = נִצְחָן sind bekannte *A'*-Übersetzungen.

476) Der Index steht über dem Schluß des vorhergehenden οἰδαί.

477) Schon Montfaucon hatte nach Hieronymus richtig „*A* τυφῶνων“ rekonstruiert. Field korrigiert τυφῶνων nach Q in φωνῶν und führt als Beweis dafür noch an: „Cod. 88 affert: *A* φωνῶν; et Syro-hex.: *A* da-mores, s. strepitus (לֵבוֹ)“. Aber לֵבוֹ übersetzt nach R. P. Smith, Thesaurus Syriacus sonst niemals φωνή, sondern ἡχος, θόρυβος u. dgl.; daher ist die Zurückführung von לֵבוֹ auf φωνῶν mindestens unsicher. Und vollends „Cod. 88“ beweist gar nichts. „Cod. 88“ ist nicht die berühmte alte Hs. des hexaplarischen LXX-Textes Rom, Privatbibl. Chigi, R. VII. 45, sondern, wie Field selbst nachgewiesen hat, eine von Leo Allatius († 1669) angefertigte Abschrift, s. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hss. des A. T. (1914), S. 278—280. Am Rande dieser Abschrift hat nun Allatius Fragmente der anderen Übersetzer hinzugefügt, und zwar hat er sie, wie gleichfalls Field (II S. 767) gezeigt hat, größtenteils aus der Hs. HoP 86 entnommen. Außerdem aber hat Allatius für Is. offenbar auch die Ausgabe Q's von Curterius benutzt. Hierfür nur zwei absolut sichere Beweise: 1) Zu κρήνα Is. 10² hat „Cod. 88“ nach HoP Appendix ad Esaiam altera die Randnote „ἀλλ. κρηματα“. Keine LXX-Hs. und kein anderer Übersetzer hat hier wirklich κρηματα, nur Curterius S. 163 bietet

ענה בנח שֵׁרֶשׁ] *A' Σ' στρουθοὶ κάμηλοι*⁴⁸⁰⁾ *Θ' θυγατέρες*
στρουθῶν

22 אִים ὀνοκένταυροι] *A' Σ' Θ' ἵμ*⁴⁸¹⁾

עננ בהיכלי ותנים και νοσσοποιήσουσιν ἐχίνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐ-
τῶν] *A' Σ' Θ' και σερῆνες ἐν ναὶς τροφῆς*⁴⁸²⁾

ויסח לא ימשכו και οὐ χρονίζει] *A' Σ' Θ' και αἱ*⁴⁸³⁾ *ἡμέραι αὐ-*

in seinem Abdrucke des LXX-Textes von Q irrthümlich *χρήματα* statt *κρί-
ματα*. Und diesen Druckfehler des Curterius bucht Leo Allatius als Les-
art eines Ἄλλος. 2) In Is. 13₂ hat Q die Randnote „οἱ Γ' ὠδισήσουσιν“,
s. oben S. 90 Anm. 464. Aus diesem *ὠδισήσουσιν* ist bei Curterius S. 198
das sinnlose *ὀδισήσουσιν* geworden, und dieses wiederum hat Allatius im
„Cod. 88“ in *αδισήσουσιν* emendiert. Hieraus folgt, daß auch die Note
„Α. φωνῶν“ im „Cod. 88“, welche Field zur Bestätigung Q's anführt, aus
Curterius, d. h. aus Q selbst, stammt.

478) Bisher nur aus Hieronymus als *olim* bekannt, wonach man *ὠχίμ*
rekonstruierte (so schon bei Drusius).

479) *Θ'* behält die Übersetzung der LXX bei und stellt nur nach
dem hebräischen Texte den Plural her, vgl. oben S. 28 Anm. 69. Zur
Wahl gerade dieser Übersetzung hat wohl die Rücksicht auf den ähnlichen
Klang des hebräischen und griechischen Wortes beigetragen, vgl. oben S. 30
Anm. 195.

480) Richtiger nach Q u. a. *στρουθοκάμηλοι*, wie auch an den übrigen
Stellen (s. Hatch-Redpath) überliefert ist.

481) Dies stimmt genau zu der Angabe des Hieronymus, wonach alle
Übersetzer *im* hatten. Drusius, Montfaucon und Field schreiben im An-
schluß an Eusebius und Prokop *ίμ*.

482) Die Lucian-Hss. 22, 36 etc. fügen zu dem LXX-Texte *ἐν τοῖς*
οἴκοις αὐτῆς (so haben sie statt *αὐτῶν*) die Doublette *και ἐν τοῖς ναοῖς*
τῆς σφατάλης αὐτῆς hinzu. Hierzu bemerkt Field: „Proculdubio ex alio
interprete, fortasse Symmacho. Cf. Hex. ad Eccl. 2₈“. In der That ist
Fields Vermutung sehr wohl möglich: nicht nur Eccl. 2₈ *רִנְנָה א' τροφῆς*
Σ' σφατάλας läßt sich für sie anführen, sondern auch Deut. 28₁₄ *נִנְךָ*
Α' τροφῆτης Σ' σφατάλος (vgl. ferner Field zu Cant. 7₆). Auch hat
Lucian in 14₂ wiederum eine zweite Übersetzung in starker Anlehnung an
Σ' hinzugefügt, s. unten S. 95 Anm. 483. Demnach würde hier bei der
Zusammenfassung der drei Übersetzer die Besonderheit des *Σ'* unberück-
sichtigt geblieben sein. Zu voller Sicherheit kann man allerdings nicht
gelangen, da *Σ'* zur Wiedergabe der Wurzel *ננ* auch Ableitungen von
τροφῆ verwendet: Ier. 6₂ *רִנְנָה Σ' τροφῆρῃ*, Is. 58₁₄ *נִנְנָה Α' Σ' Θ'*
ἐντροφῆσει.

483) Dieses *αἱ*, welches Drusius und Montfaucon nach Curtarius schon

τῆς οὐ μὴ ἀφελκυσθῶσιν⁴⁸⁴)

Kapitel 14.

- 1 הנר הִנֵּה הַגֵּי־וֹרֵאִים] Α' Σ' Θ' ὁ προσήλυτος
 2 ישראל בית התנחלום (ו) κατακληρονομήσουσιν καὶ πληθυν-
 θήσονται] Σ' διελθόνται αὐτοὺς οἶκος Ἰσραὴλ⁴⁸⁵)
שנים לשניהם αἰχμαλῶται οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς] Α' Σ' Θ'
αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας αὐτούς
 3 וידו בנגשיהם καὶ κυριεύθησονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν]
Σ' καὶ ὑποτάξουσι τοὺς φορολογοῦντας⁴⁸⁶) αὐτούς
 4 הזה הַנִּשְׁלָה הַזֶּה τὸν θρῆνον τοῦτον] Α' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
מדהבה הַנִּשְׁלָה הַזֶּה τὸν θρῆνον τοῦτον] Σ' Θ' ἡ φορολογία⁴⁸⁷)
 5 מטה τὸν ξυρόν] Α' Σ' ῥάβδον Σ'⁴⁸⁸) βακτηρίαν
 7 (gr. 6) שרטה πεποιθώς⁴⁸⁹)] ἡσύχασεν⁴⁹⁰)
 8 ברשים τὰ ξύλα τοῦ Αἰβάνου] Α' ἐλάται⁴⁹¹) Σ' Θ' πίτυες

richtig hatten, läßt Field fort, da er der falschen Angabe über XII = Q bei HoP (erste „Appendix ad Esaiam“) vertraut. Der Artikel paßt durchaus zu Θ', welchen Q als einzigen Autor nennt, aber nicht zu Α', s. oben S. 26 Anm. 55. Auch οὐ μὴ = ἄν ist dem Α' nicht zuzutrauen.

484) Q ἀφελκυσθῶσιν.

485) Die Lucian-Hss. 22. 36 etc. fügen zum alten LXX-Texte hinzu καὶ καταδισλόνται αὐτοὺς οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ. Diese von Field einem ἄλλος zugeschriebene zweite Übersetzung geht offenbar auf die in 710 überlieferte Σ'-Übersetzung zurück, vgl. oben S. 94 Anm. 482.

486) Vgl. Job 31³. 39⁷ שָׁן LXX φορολόγος und oben 3¹².

487) Ebenso übersetzt Hieronymus in der Vulgata *tributum*. Diese Bedeutung wird aus dem Zusammenhange erschlossen sein, denn שְׂבִיחַ מִדְּהַב folgt auf שְׂבִיחַ נָחַשׁ, und שָׁן hatte Σ' eben vorher in 14² durch φορολογῶν wiedergegeben (vgl. die vorige Anm.).

488) Da ῥάβδον für Σ' auch anderweit bezeugt ist (s. Field Auct. S. 29), wird C' vor βακτηρίαν Schreibfehler für Θ' sein.

489) Der Index steht beim vorhergehenden ἀνεπαύσατο, aber da ἡσύχασεν gewöhnlich = ἤσυχος ist, wird dies ein Versehen sein, welches wohl dadurch hervorgerufen wurde, daß ἡσύχασεν seiner Form nach viel besser zu ἀνεπαύσατο als zu πεποιθώς zu passen schien.

490) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

491) Ebenso übersetzt Α' in Ps. 103¹⁷. Ia. 37²⁴. 41¹⁸. 55¹³. 60¹³. Os. 14⁴. Kein anderer Übersetzer gibt ברשׁ durch ἐλάτη wieder.

9 רָנוּה *ἐπικράσθη*] *Α'* ἐκλονήθη⁴⁹²⁾ *Σ'* ἐσαλεύθη *Θ'* ὠρ-
γίσθη⁴⁹³⁾

יָרָנְוּ עֲתוּדֵי אֶרֶץ *συνηγέρθησαν* σοι πάντες οἱ
γίγαντες οἱ ῥέξαντες τῆς γῆς] *Α' Θ'* ἐξήγειρέν σοι ῥαφαίμ,
πάντας καιρίμους γῆς⁴⁹⁴⁾

10 חֲלִית *ἐάλωσ]* *Α'* ἠρρώσθησας⁴⁹⁵⁾ *Σ'* ἐμαλακίσθης *Θ'* ἐπρώθης⁴⁹⁶⁾
נִמְשַׁלָּה *καταλογίσθης]* *Σ' Θ'* συμπαριβλήθης

11 נֶאֱוָנָה *ἡ δόξα σου]* *Α'* τὸ⁴⁹⁷⁾ ὑπερφιεῖς⁴⁹⁸⁾ σου *Σ' Θ'* ἡ ὑπερη-
φανία σου

חֲמִית נִבְלִיךְ *ἡ πολλή ἐνφροσύνη σου]* *Σ'* ἐθανατώθη τὸ πτώμα
σου⁴⁹⁹⁾ *Θ'* ὁ θάνατος κατέσκηξέν σε⁵⁰⁰⁾

יִכְסֹךְ *τὸ κατακάλυμμα σου]* *Σ'* περιβόλαιόν⁵⁰¹⁾ σου

492) Vgl. oben S. 55 Anm. 230.

493) Vgl. z. B. 14₁₃ מְרִנָּה *Θ'* παροργίζων.

494) καιρίμους gehört wohl speziell dem *Α'* an, vgl. oben zu καιρίμων 1₁₁. Auch das Fehlen des Artikels in πάντας καιρίμους γῆς spricht für *Α'*, vgl. oben S. 26 Anm. 55.

495) ἠρρώσκειν und ἠρρώστος, ἠρρώστια, ἠρρώστημα kommen bei *Α'* oft als Übersetzung von חָלָה und seinen Derivaten vor, bei *Σ'* und *Θ'* dagegen selten und meistens an Stellen, wo sie mit *Α'* zusammengefaßt sind, sodaß man keine Gewähr für die Genauigkeit der Überlieferung hat; s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 160 und Suppl. S. 200.

496) ἐπρώσκειν und ἐπρώσις kommen nach Hatch-Redpath oft bei *Σ'* vor, vgl. auch unten 14₁₃; für *Θ'* liefern erst unsere Fragmente eine Belegstelle in 1₈, und dort hat die Verwendung von ἐπρώσις ihren besonderen Grund, s. z. St. Umgekehrt sind μαλακία und μαλακίζεσθαι bei *Θ'* je einmal belegt, bei *Σ'* aber gar nicht. Daher werden die Übersetzungen von *Σ'* und *Θ'* hier vertauscht sein. — *Σ'* gibt durch ἐπρώσκειν und ἐπρώσις meistens Formen und Ableitungen von חָלָה wieder, dann aber auch von חָלָה (vgl. besonders Is. 57₁₀ חֲלִית *Σ'* ἐπρώθης) und חָלָה (unten 14₁₃).

497) τὸ gehört nicht dem *Α'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

498) Zu ὑπερφιεῖς = נָאוֹן vgl. oben S. 35 Anm. 95.

499) *Σ'* sprach חֲמִית oder חֲמִיָּה statt חֲמִיָּה und leitete נִבְלִיךְ von נִבְלָה ab, vgl. Ier. 36₃₀ נִבְלָה *Σ'* τὸ πτώμα (αἵματος). Ähnlich Hieronymus in der Vulgata *concidit cadaver tuum*.

500) *Θ'* sprach חֲמִיָּה. Welche Verbalform er in נִבְלִיךְ gesehen hat, läßt sich nicht sicher sagen.

501) περιβόλαιον kam zwar oben 3₃₂ bei *Α'* vor, ist aber sonst gerade für *Σ'* mehrmals bezeugt, s. Hatch-Redpath.

- 12 הילל ὁ ἑωσφοδρος] Σ' δλολύξων⁵⁰²⁾
 נחם ὁ ἀποστρίλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη] Σ' ὁ τι-
τρώσκων⁵⁰³⁾ ἐπ' ἔθνη Θ' ὁ ἀσθενείας παρέχων ἐπ' ἔθνη
- 13 אל τοῦ οὐρανοῦ⁵⁰⁴⁾] Α' Θ' ἰσχυροῦ⁵⁰⁵⁾ Σ' θεοῦ
 מועד ὁ ψηλὸς] Α' Σ' συνταγῆς⁵⁰⁶⁾ Θ' καιροῦ
 צפון בירכתי ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ πρὸς βορρᾶν] Α' Σ' Θ' ἐν μη-
ροῖς βορρᾶ
- 14 עב במתי על ἐπάνω τῶν νεφελῶν⁵⁰⁷⁾] Α' ἐπὶ⁵⁰⁸⁾ ὕψωματα⁵⁰⁹⁾ πά-
χους⁵¹⁰⁾ Σ' ἐφ' ὑψηλῇ νεφέλῃ
- 15 אל ירכתי בור εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς⁵⁰⁷⁾] Α' Θ' πρὸς μηρούς λάχ-
κον Σ' εἰς βάθη λάκκον
- 16 ישניו θανυμάσουσιν] Α' Σ' Θ' κατακύφουσιν
 מרגיו ὁ παροξύνων] Α' ὁ κλονῶν Σ' ταράσας⁵¹¹⁾
 ממלכות סείων βασιλεῖς] Σ' συσσεισας βασιλείας

502) Diese Übersetzung gehört nach Hieronymus dem Α' an. Wer recht hat, läßt sich nicht entscheiden, da *δλολύξων* = *לכליך* bei allen Übersetzern von der LXX an vorkommt.

503) Vgl. oben Anm. 426.

504) Statt bei *οὐρανοῦ* steht der Index beim vorhergehenden *οὐρανόν* = *סמים*.

505) Vgl. oben S. 28 Anm. 66.

506) S. die Anmerkung zu *συνταγῆς* 114.

507) Die Randnoten zu Vers 14 und 15 sind in 710 vertauscht, daher steht auch der Index für die Randnoten zu Vers 14 bei *θεμέλια* Vers 15, und umgekehrt der Index für die Randnoten zu Vers 15 bei *ἐπάνω* Vers 14.

508) Über das Fehlen der *Eliseion* bei Α' s. oben S. 77 Anm. 362.

509) Diese Übersetzung ist für Α' charakteristisch, s. die Belegstellen bei Hatch-Redpath S. 1422 (nur in Eccl. 10₄ ist *ἐν ὑψώμασι* = *במרומים*) und Suppl. S. 215. Kein anderer Übersetzer gibt *במת* durch *ὑψωμα* wieder, daher wird auch das in Lev. 26₁₀ anonym überlieferte *ὑψώματα* = *במת(ים)* (s. HoP und Brooke-M^cLean z. St.; Field willkürlich erweiternd *τὰ ὑψώματα ὕμων*) dem Α' angehören.

510) Vgl. oben S. 50 Anm. 198.

511) Q hat umgekehrt *κλονῶν* ohne, *ὁ ταράσας* mit Artikel. Das ist natürlich das Richtige, s. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. (Noch Field gibt nach Curterius für Α' falsch *ὁ κλονῶν* an, vgl. oben S. 18 unter „Q“. Swete, der aus der Photographie Q's gesehen hat, daß nur *κλονῶν* dasteht, schlägt frageweise vor, davor den Artikel zu ergänzen!) — Über *κλονεῖν* s. oben S. 55 Anm. 230.

17 (יִרְיֹן) τοὺς ἐν ἐπαγωγῇ⁵¹²] Α' Σ' Θ' δεισμίους

18 שִׁנְאֵי אֶνְθְּרוֹפּוֹס] Σ' ἑκαστος

19 מִכְּרָךְ ἐν τοῖς ὁρεσιν] ἀπὸ τοῦ τάφου σου⁵¹³)

כְּנָצָר נֶחֱבֵר ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος] Α' ὡς ἀκρεμίων⁵¹⁴ δια-
πικραμένος⁵¹⁵ Σ' ὡς ἑκρωμα Θ' ὡς βλαστός

כּוּר אֲבָנֵי לֵא עִלֵּי אֲדוּמ] Α' Θ' ἐπὶ⁵¹⁶ λίθους λάκκον Σ' ἐπὶ
θεμελίους⁵¹⁷ λάκκον

כְּפָר מִבְּסֵם ὃν τρόπον ἱμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον] Α' Σ' ὡς
σῶμα δυσώδες⁵¹⁸ Θ' ὡξερός⁵¹⁹

512) Der Index fehlt im Texte.

513) Wem diese anonyme Übersetzung angehört, läßt sich nicht ausmachen.

514) Oder ἀκρεμῶν? 710 schreibt ἀκρεμῶν ohne Spiritus und Akzent. — Hieronymus Sp. 179 berichtet, daß Α' כְּנָצָר נֶחֱבֵר durch *quasi canies polluta* wiedergegeben habe. Damit übereinstimmend berichtet derselbe Sp. 255 nochmals, Α' habe נָצַר durch ἰχώρ übersetzt; auch fügt er hier die Σ'-Übersetzung ἑκρωμα und die Θ'-Übersetzung γερμεν hinzu und bemerkt noch ausdrücklich, daß Α' hier anders übersetze als in 111, wo er נָצַר durch ἀκρεμίων wiedergegeben hatte. Danach sollte man annehmen, daß Hieronymus genau zugehört hat. 710 stimmt in ἑκρωμα und βλαστός ganz zu den Angaben des Hieronymus, gibt aber für Α' nicht ἰχώρ an, sondern ἀκρεμίων, also eben das Wort, welches Α' nach Hieronymus wohl in 111, aber nicht an unserer Stelle verwendet haben soll. Hier ist ein unlösbarer Widerspruch. Übrigens wäre für ἀκρεμίων noch anzuführen, daß es in Is. 60²¹ abermals als Α'-Übersetzung von נָצַר vorkommt.

515) διαπικραμένος = כְּנָצָר ist ohne jede Parallele und unerklärlich. Sollte es etwa aus διαπικρατημένος oder -μένον entstanden sein und ursprünglich zu מִבְּסֵם gehören, welches Α' nach Fields Retroversion durch συμπικρατημένος wiedergegeben hätte (s. Anm. 518)?

516) Dies ἐπὶ wird nur dem Θ' angehören.

517) Bisher nur aus Hieronymus als *fundamenta* bekannt, wonach man seit Drusius θεμελία rekonstruierte.

518) Hieronymus Sp. 256: „Sicut cadaver putridum [dies ist die eigene Übersetzung des Hieronymus] sive, ut Aquila transtulit, *conculcatum*“. Hiernach hat Field „Α' ὡς πῶμα συμπεκατημένον“ rekonstruiert. 710 stimmt wieder nicht zu Hieronymus. ὡς σῶμα δυσώδες wird nur dem Σ' angehören, dann die richtige Übersetzung *conculcatum* ist für Α' sehr wahrscheinlich und vielleicht in dem διαπικραμένος von 710 entstellt erhalten, s. Anm. 515. — Σ' und Θ', denen Hieronymus folgt, scheinen בִּסּ im Sinne von כָּאֵשׁ gefaßt zu haben, vgl. Is. 34³ (ס)כָּאֵשׁ Σ' ἢ δυσώδεια.

- 20 לא תחד אתם בקבורה οὐκ ἔσται καθ' αῤῥόν, οὕτως οὐδὲ σὺ ἔση
καθ' αῤῥός] A' οὐχ ἄμα σὺν αὐτοῖς ἐτάφη ⁵²⁰⁾
ך(צ) תִּהְיֶה לְךָ מוֹלָדֵת A' Σ' Θ' σου ⁵²¹⁾
ך(ט) תִּהְיֶה לְךָ מוֹלָדֵת A' Σ' Θ' σου ⁵²²⁾
22 לכבל אֶת יָדָיו A' Σ' Θ' τῆς βαβυλωνίας ⁵²³⁾
וְנָכַד נִין סָפֵרָא A' γονὴν Σ' ἀπόγονον ⁵²⁴⁾
23 קַדְשׁ לְמִשְׁכָּנִי וְשִׁמְתִּיהּ καὶ θήσω τὴν βαβυλωνίαν ἱερῆμον ὥστε κα-
τοικεῖν ἐχίνου] A' Σ' Θ' καὶ θήσω αὐτὴν εἰς κληρονομίαν
ἐχίνου
מִים וְאֲנִי מִים καὶ ἔσται εἰς οὐθ' ἐν] A' καὶ λίμνας ⁵²⁵⁾ ὕδατων Σ' Θ'
עֵלָּה ⁵²⁶⁾ ὕδατων
הַשָּׂמַיִם בְּמַטְאֵתָהּ וְהַיָּם בְּמַטְאֵתָהּ καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον
εἰς ἀπώλειαν] Σ' Θ' καὶ πηλοβορρήσω ⁵²⁷⁾ αὐτὴν ἐν πηλοβορρή
ἀφανισμόν

519) ὀζεινός „stinkend geworden“ (ergänze aus dem Vorhergehenden ὄσμα) ist Partizip von ὀζειν, einer hellenistischen Perfektbildung nach Analogie des Aorists ὤζειν LXX Exod. 8₁₄ (öfter im Kompositum ἐπὶ ὤζειν Exod. 7₃₁. 16₃₀. 34). Klassisch würde es ὤζειν heißen; diese Form ist von Photius, Lexicon ed. Naber 2 (1865), S. 273 Z. 10 bezeugt. — Θ' faßt מוֹרֵס ebenso auf wie Σ', vgl. die vorige Anmerkung.

520) Diese Übersetzung ist für A' viel zu frei, entspricht dagegen gut der Art des Σ'. Statt ἐτάφη wird es ἐτάφησθαι heißen müssen.

521) „A' Σ' Θ' σου“ ist beidemal nicht an den Rand, sondern im Texte selbst über μου geschrieben.

522) Q hat „A' Σ' τῆς βαβυλωνίως“: richtig, denn βαβυλωνία kommt nach Hatch-Redpath Suppl. S. 31 bei A', Σ' und Θ' nicht vor.

523) Vgl. Job 18₁₉ כִּדְּ אֶת יָדָיו לֹא יִצָּק אֶת גּוֹרֵי אֲדָמָה וְאֵין יִגְּוֹרֹן (Montfaucon hat ἱγγορον, anscheinend willkürlich, in ἱγγοροι geändert, und Field hat dies in seinem Texte beibehalten). Ist dort das anstößige γοριῖς in γορή zu korrigieren? Und ist an unserer Stelle etwa Σ' aus κ(αι) entstanden und γορήν καὶ ἀπόγονον die A'-Übersetzung von כִּדְ אֶת יָדָיו?

524) Ebenso übersetzt A' in Is. 35₇. 41₁₈ (Auct.), außerdem nur die LXX in Ps. 106₂₈ 113₄ und ein Ungenannter, vermutlich A', in Exod. 7₁₉ (Field = Montfaucon ἐπὶ τὰς λίμνας αὐτῶν = עַל אֲנִיּוֹתָם, aber die Hss. selbst haben, wie Field in der Anm. sagt, nur λίμνας; damit fällt der Anstoß, welchen der Artikel bei A' bieten würde [s. oben S. 26 Anm. 55], weg).

525) Ebenso übersetzt Σ' in Jer. 51₃₂ (A' Σ').

526) Σ' Θ' leiten, wie schon die LXX, אֲנִי מִים von מִים πηλός ab. (Einige Hss. haben hier das Qere מִיִּם מִיִּם.)

- 24 צבאות Σαβαώθ] Α' στρατιῶν Σ' Θ' δυνάμειν⁵²⁷⁾
 הקום מנעיל] Σ' στήσεται
- 25 וְעַל־הַזִּיגֹס⁵²⁸⁾] Α' ὁ κλοιός⁵²⁹⁾
 וְכַל־הַכֹּדֹס⁵³⁰⁾] Σ' Θ' βάσταγμα
- 26 ÷ κύριος⁵³¹⁾] οὐ κείται παρ' Εβραίοις⁵³¹⁾
 על כל הגוים נטויה וְשִׁלָּה עַל כָּל הַגּוֹיִם] Α' Σ' Θ' ἐκτετα-
μένη κατὰ πάντων τῶν ἐθνῶν⁵³²⁾
- 27 צבאות ὁ ἄγχιος] Α' στρατιῶν Σ' Θ' δυνάμειν
 ישר διασχιδάσει⁵³³⁾] ἀκυρώσει
- 28 מִשָּׂא הָהִימָא] Α' ἄρμα⁵³⁴⁾ Σ' Θ' λήμμα⁵³⁵⁾

527) 710 schreibt Α' Σ' Θ' δυνάμειν στρατιῶν. Hier hat sich, wie 19. 14²⁷ und andere Parallelstellen lehren, Σ' Θ' δυνάμειν fälschlich zwischen Α' und στρατιῶν eingeschoben. Eine ähnliche falsche Zusammenziehung zweier Übersetzungen findet sich unten in 15₁, s. S. 104 Anm. 553.

528) Die beiden Noten Α' ὁ κλοιός und Σ' Θ' βάσταγμα sind am Rande unter demselben Index vereinigt. Im Texte steht überhaupt kein Index.

529) κλοιός = ⲗ kommt häufiger in der LXX vor (s. Hatch-Redpath), ist aber sonst nur bei Θ' Is. 10²¹ belegt. Α' übersetzt ⲗ Deut. 28⁴⁵. Os. 11⁴ (nur syrisch erhalten) durch ζυγός. Da nun auch die Hinzufügung des Artikels der Praxis des Α' widerspricht (s. oben S. 26 Anm. 55), so wird der Autornamen falsch sein und wohl durch Θ' ersetzt werden müssen. Der falsche Autornamen ist wahrscheinlich durch die Zusammenfassung dieser Randnote mit der folgenden, in der Σ' Θ' schon vertreten waren, veranlaßt.

530) Vor und hinter κύριος ist ein Obelus über die Zeile gesetzt. Bei der Randnote steht keinerlei Zeichen; die Setzung eines solchen war überflüssig, da die Randnote genau neben der Textzeile steht, zu der sie gehört, vgl. dagegen unten S. 103 Anm. 547.

531) Nur diese Bemerkung ist neu; die Obelisierung an sich war schon aus Syrohex. bekannt.

532) Vor der ersten Zeile dieser Randnote steht Α' Σ' Θ', aber Σ' wird dann vor der mit -τὰ beginnenden zweiten Zeile wiederholt. Die Wiedergabe von ⲗ durch κατὰ ist bei Α' unwahrscheinlich.

533) Der Index steht beim folgenden ἀποσπέρπει. Aber ἀκυρώσει ist die regelrechte Α'-Übersetzung von ישר (Num. 30¹²; Deut. 31²⁰; Job 5¹²; 40² [s. oben S. 82 Anm. 399], Ps. 32¹⁰; 88²⁴ [Mercati], 118¹²², Is. 24³), daher wird es hier ebenso sein (Α' konnte vor ἀ. leicht anfallen).

534) Dies Wort kommt nur bei Α' vor. Es ist eine für ihn charakteristische etymologisierende Übersetzung: מִשָּׂא αἶψιν, הָהִימָא ἀρσις (Gen. 49²), מִשָּׂא ἄρμα (oft).

535) Ebenso 15₁ (s. unten). 19₁. 21₁₃ u. 5.

- 29 פלשת *állóφυλοι*] Φυλιστιίμ⁵³⁶⁾
 שרש *σπίρματος*] A' Σ' ῥίζης
 צפע *ἐκγονα ἄσπίδων*⁵³⁷⁾] A' Σ' Θ' βασιλίσκος
 טעופה שרש *ὄφεις* πετόμενοι] A' ἐμπιπῶν⁵³⁸⁾ πετάμενος⁵³⁹⁾
Σ' φνσῶν⁵⁴⁰⁾ καὶ ἐκλύων⁵⁴¹⁾ Θ' ἐκρυφῶν⁵⁴²⁾ πετόμενος⁵⁴³⁾

536) Φυλιστιίμ, hier ohne Autornamen, findet sich 9₁₁ mit *ν* statt *μ* und 11₁₁, 14₂₁ als Φυλισθιίμ bei allen drei Übersetzern. Vgl. auch unten S. 103 Anm. 548.

537) Der Index fehlt im Texte. Vgl. oben 11₂.

538) In der Parallelstelle Is. 30₂ gibt A' שרש wie in Deut. 8₁₅ durch *ἐμπρηστής* wieder, vgl. oben S. 75 Anm. 352. Überliefert ist dort allerdings *ἐκπρηστής*, aber Field hat dies mit Recht in *ἐμπρηστής* korrigiert.

539) Auch in der Parallelstelle 30₂ ist für A' *πετάμενος* mit *-ά-* überliefert, während die LXX und Θ' an beiden Stellen die Form mit *-ό-* haben (nur B hat an unserer Stelle *πετάμενοι*). Vor *πετάμενος* ist jedoch in 30₂ ein *ἐκ-* hinzugefügt, doch ist dies wohl nur irrtümlich vom vorübergehenden *ἐκπρηστής* (s. die vorige Anmerkung) wiederholt.

540) Vgl. das in Deut. 8₁₅ anonym überlieferte *φυσήματος* = שרש (in שרש פח). Daher kann die Richtigkeit der Überlieferung nicht bezweifelt werden, obwohl sich nicht sagen läßt, wie Σ' auf diese Deutung gekommen ist — Daß Σ' in der Parallelstelle 30₂ שרש ganz anders übersetzt (*βασιλίσκος*), beweist auch nicht gegen *φυσῶν*, da Σ' dieselben Wörter an verschiedenen Stellen oft ganz verschieden übersetzt, vgl. oben S. 78 Anm. 369.

541) Ebenso übersetzt Σ' טעופה in der Parallelstelle 30₂. Er leitete טעופה von der Wurzel טעב ab, vgl. oben S. 74 Anm. 342.

542) 710 schreibt *ἐκκρυφῶν* und meint damit wohl *ἐκ κρυφῶν* „aus Schlupfwinkeln“, denn die Worttrennung ist in 710 wie überhaupt in den älteren Minuskelhandschriften noch sehr unvollkommen, und gerade die Präpositionen werden sehr gern mit dem abhängigen Nomen zusammengeschrieben. *ἐκ κρυφῶν* gibt auch Field in der Parallelstelle 30₂ nach „Cod. 88“ als die überlieferte Θ'-Lesart an. In der Anmerkung aber emendiert er es, da „aus Schlupfwinkeln“ unerklärlich ist und Hieronymus an unserer Stelle (14₁₉) *absorbens* übersetzt, gut in *ἐκρυφῶν* „ausschlüpfend“, indem er diese Übersetzung richtig aus dem syrischen und neuhebräischen שרש „schlüpfen“ erklärt. Ganz hat er damit allerdings das Richtige noch nicht getroffen: *ἐκκρυφῶν* ist nicht in *ἐκρυφῶν*, sondern nur mit Streichung des einen *κ* in *ἐκρυφῶν* zu korrigieren, wie die Hs. HoP 86, die Quelle des „Cod. 88“ (s. oben S. 93 Anm. 477), ganz richtig hat, s. Fields Anm. zu 30₂ im Anctarium. Denn „schlüpfen“ heißt, wie uns

30 בכורי דלים πτωχοὶ δὲ αὐτοῦ] Α' πρωτότοκοι πραέων Σ' πρω-
τότοκοι πεινῆτων⁵⁴⁴)

J. Wackernagel lehrt, ionisch *ρῶπειρ*, s. O. Hoffmann, Die griechischen Dialekte 3 (1898), S. 289, und *ρῶπειρ* kommt auch spätgriechisch neben *ρῶπειν* vor, s. Corpus glossariorum latinorum III (1892), S. 6 Z. 20 *ρῶπω sorbeo* (Hermeneumata Leidensia) und S. 464 Z. 16 *sorbo ρῶπῶ* (Glossae Stephani). Daß Leo Allatius, der Schreiber des „Cod. 88“, in 30, dieselbe falsche Emendation gemacht hat wie unsere Hs. in 14²⁹, gehört zu den sonderbaren Zufällen, die manchmal in der Textgeschichte vorkommen.

543) Da Hieronymus an unserer Stelle *absorbens volucrem* übersetzt, hat Field vorgeschlagen, in der Parallelstelle 30, *ἐκ κρυφῶν πτερόεντος* in *ἐκρυφῶν πτερόμενον* zu korrigieren (vgl. die vorige Ann.). Die Herstellung des Akkusativs ist jedoch überflüssig, da Hieronymus, auch wenn er dem Θ' folgt, doch nicht ganz mit ihm übereinzustimmen braucht. Auch ist sie jetzt, wo unsere Hs. für 14²⁹ gleichfalls den Nominativ bezeugt, sehr unwahrscheinlich.

544) Α' übersetzt Ableitungen der Wurzel *כלל* nie durch *πραῦς*, sondern durch die bei keinem anderen Übersetzer vorkommenden Wörter *ἀραιός* (Ps. 81², Prov. 10¹⁵ [„Α' Θ'“: gewiß falsch], Ier. 39¹⁶ [nur syrisch erhalten]) und *ἀραιόθυτος* (Reg. II 31, Is. 38¹⁴); die beiden Stellen, an welchen er nach Field anders übersetzt hätte, Prov. 28³ (*πτωχός*) und Ier. 52¹⁵ (*πείνης*), sind unglaublich: in Prov. 28³ ist Α' mit Θ' zusammengefaßt, und in Ier. 52¹⁵ stammt der mit *ἀπὸ δὲ τῶν πεινῆτων* = *רעבנות* beginnende Zusatz nicht aus Α', der durch die Freiheit der Übersetzung absolut sicher ausgeschlossen ist, sondern aus dem lucianischen Texte (Q führt den Zusatz sub asterisco ohne Autornamen an, den Namen Α' hat Monifaucon willkürlich hinzugefügt). Σ' übersetzt Ableitungen der Wurzel *כלל* durch *ἀραιός* (Iob 5¹⁸ [Auct.], Ps. 81²) und *ἀραιήν* (Ps. 78³, 114⁴, 141⁷), *πτωχός* (Prov. 10¹⁵ [„Σ' Ε'“: nur syrisch erhalten], 22²³) und *ἄραιόθυτος* (Reg. II 31), aber, soweit wir bisher wissen, nicht durch *πείνης*. Dagegen gibt Θ' *כל* in Iob 34¹⁸, Is. 26⁴, Ier. 39¹⁶, 52¹⁵ durch *πείνης* wieder. Daher wird *πείνητων* auch an unserer Stelle dem Θ' angehören, und es bleibt dann *πραῦς* für Σ' übrig, sodaß wir hier dieselbe Verschiebung der Autorennamen haben wie in Iob 5¹⁸, wo Field im Hauptwerke *כלל* Α' *ἀραιός* Σ' *πτωχός*, im Auctarium aber richtig Σ' *ἀραιός* Θ' *πτωχός* bietet. Gegen die Zuweisung von *πραῦς* an Σ' könnte man allerdings einwenden, daß auch Σ' *כל* sonst nicht durch *πραῦς* wiedergibt; aber da diese Übersetzung sonst überhaupt bei keinem Übersetzer vorkommt (auch nicht in der LXX), so kann man sie noch am ehesten dem Σ', der in der Wiedergabe der hebräischen Wörter besonders stark wechselt, zuweisen. Für die Zuweisung der beiden Übersetzungen an Σ' und Θ' ist

לכחם *ἐκ ἐδρῆνῃς*] *A'*⁵⁴⁵⁾ ἀμερίμνος *Θ'* πεποιθότες
 ירבו *ἀναπαύσονται*] *A' Σ' Θ'* κατακλιθήσονται⁵⁴⁶⁾

31 ÷ πόλεων⁵⁴⁷⁾] οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις

כלך *οἱ ἀλλόφυλοι πάντες*] *A' Σ' Θ'* Φυλισθαίμ⁵⁴⁸⁾ πᾶσα
 τοῦ εἶναι⁵⁴⁹⁾] οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις

מועדיו⁵⁵⁰⁾] *A'* συντεταραγμένοις⁵⁵¹⁾ αὐτοῦ *Σ' Θ'* συντεταγμένοις
 αὐτοῦ⁵⁵²⁾

noch anzuführen, daß die Reihenfolge *Σ', Θ'* der oben S. 6 Anm. 2 dargelegten Regel entspricht.

545) *A'* steht auch hier falsch für *Σ'*. Denn die Übersetzung ist für *A'* zu frei, und *ἀμερίμνος* mit allen seinen Ableitungen (*ἀμερίμνος, ἀμερίμνις, ἀμερίμνεις*) kommt, wie Hatch-Redpath lehren, nur bei *Σ'* vor (Ausnahme Ps. 61, *בטח A' Σ' ἀμερίμνεις*: unglaubwürdig).

546) Ebenso übersetzt *A'* in Gen. 49, Is. 11, 54¹¹⁾ (*קָרַן κατακλιθῶ*) und *Θ'* in Is. 11, 7. Aus *Σ'* ist kein Fall bekannt, denn in Is. 11, 7 stimmen die beiden Übersetzungen mit *κατακλιθήσονται* = *ירבו* nicht, wie Field nach Montfaucon angibt, von *A' Θ'* und *Σ'*, sondern von *A'* und *Θ'*, s. Swete. (Carterius hat in Is. 11, 7 *A' Θ'* und *Θ'*, Montfaucon hat dies falsch emendiert, indem er das zweite *Θ'* in *Σ'* korrigierte, statt das erste *Θ'* zu streichen.)

547) Vor und hinter *κύλει πόλεων* ist ein Obelus über die Zeile gesetzt; es darf aber, wie in Syrohex. auch richtig geschehen ist, nur *πόλεων* obelisiert werden, da *κύλει* dem *כָּרַע* des hebräischen Textes entspricht. Hier steht der Obelus auch vor und hinter der ersten Zeile der Randnote, weil die Randnote hier nicht neben die Textzeile, zu der sie gehört, gestellt werden konnte; vgl. dagegen oben S. 100 Anm. 530.

548) Über die Schreibung dieses Wortes s. oben zu 14²³⁾. *A'* gibt *פלס* in Ps. 59¹⁰⁾, 82, (*A' Σ'*), 86, durch *φυλισθαία* wieder, und dies erwartet man auch hier wegen des *πᾶσα*. Allerdings hatten wir auch in 14²³⁾, wo gleichfalls *כלך* folgt, *φυλισθαία* = *פלס*.

549) Hier stehen nicht, wie am Anfange des Verses und in Vers 26, Obelen, sondern ein gewöhnlicher Index im Texte und am Rande, und zwar ist er im Texte zum vorhergehenden *καὶ οὕτως* gesetzt. Dahin gehört er aber sicher nicht. Wo der hebräische Text *וְאֵין בְּדָד בְּמוֹעֲדוֹ* hat, bietet die LXX *καὶ οὕτως ἴσθιν τοῦ εἶναι*. Das ist unverständlich; aber klar ist, daß gerade *καὶ οὕτως ἴσθιν* genau dem hebräischen *וְאֵין* entspricht. Also paßt die Bemerkung *οὐ κείται παρ' Ἑβραίοις* nur zu *τοῦ εἶναι*.

550) Masoretische Vokalisation *מוֹעֲדוֹ*, aber die Übersetzer sprachen wohl *מוֹעֲדוֹ*. — Der Index hat sich hier, wo das hebräische Wort gar kein Äquivalent in der LXX hat (s. die vorige Anm.), zu *ωσθήσονται*

Kapitel 15.

1 נשח τὸ ῥῆμα] *A'* ῥημα *Σ' Θ'* λήμμα⁵⁵²⁾ךש 1^o ἀπολείπει] ἐπρονομεύθη⁵⁵⁴⁾ךש 2^o 555)] *A' Θ'* ἐσιώπησεν *Σ'* ἐσιωπήθη2 נועה⁵⁵⁶⁾ וכן כל πάντες βραχίονες κατατετμημένοι] *Σ' Θ'* πᾶς
πόγων ἐκτετμημένος *Σ'* κατατετμημένος⁵⁵⁷⁾

14₂₂ verirrt. Die Randnoten stehen hinter der zweiten Note zu 15₁ (*ἐπρονομεύθη*), werden aber durch den Index als zu *ἐσιωθήσονται* gehörig bezeichnet.

551) *συρταπαγμένοις* paßt gar nicht. Es muß Schreibfehler für *συρτάζονται* sein, denn *A'* übersetzt םרד Am. 3₁ durch *συρτάζονται* und םרד oft durch *συρταγή*, s. oben zu 1₁₄. Der Schreibfehler muß aber alt sein, da *A'* sonst mit *Σ' Θ'* zusammengefaßt wäre. Er ist wahrscheinlich durch das *τεταπαγμένοι*, welches die LXX kurz vorher in diesem Verse hatte, veranlaßt.

552) Bisher aus den Lucianhss. bekannt, s. Field.

553) Die richtige Verteilung der beiden Übersetzungen auf die drei Übersetzer hatte 710 oben in 14₂₂, s. daselbst. Hier schreibt er falsch zusammenziehend *A' Σ' Θ'* αρμα λημα, vgl. oben S. 100 Anm. 527.

554) Diese Übersetzung wird dem *A'* angehören. Denn mit Ausnahme von Prov. 11₃, wo *Θ'* nach Syrohex. םש durch *προρομεύειν* wiedergegeben hat, übersetzt nur *A'* so und zwar so gut wie regelmäßig, s. Ps. 136₃. Is. 33₁ und die von Field aus dem Syrischen oder Lateinischen retrovertierten Stellen Ps. 16₂. Ier. 4₂₀. 6₂₀. 9₁₀ (*A'* von Field als Autor ergänzt). 10₂₀. 12₁₀. 48₁. 50. 49₁₀. 51_{43.56}; daneben findet sich als *A'*-Übersetzung von םש nur noch *ταλαιπωρεῖν*, entweder allein (Ier. 4₂₀. 49₂₀) oder als Variante zu *προρομεύειν* (Ier. 4₂₀ [*ταλαιπωρος*]. 49₁₀. 51₅₆) überliefert. Entsprechend übersetzt *A'* auch םש stets durch *προρομή*, s. oben S. 89 Anm. 452.

555) Der hebräische und griechische Text weichen hier so stark voneinander ab, daß man sie nicht identifizieren kann. Der Index steht bei *ἀπολείπει* 15₁.

556) Im Hebräischen kommt die Variante םש vor, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Darauf wird *κατατετμημένοι* und *-μένος* zurückgehen. Allerdings ist *κατατετμημένοι* sonst außer der zweifelhaften Stelle Ier. 48₄₇ (s. Field) nicht = םש, wohl aber öfters = םש (Belege bei Hatch-Rodpath).

557) Da *Σ'* zweimal vorkommt, sind die Autorennamen nicht in Ordnung. Eine sichere Korrektur ist nicht möglich. Am befriedigendsten

- 4 על כן חלצי מואב ירעו διὰ τοῦτο ἡ ὁσφὺς τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ
Α' ἐπὶ τούτῳ⁵⁵⁸⁾ ἔξωμοι Μωάβ ἀλαλάξωσι Σ' ἔνεκιν τούτον
οἱ εὐζῶνοι
- 5 בריחה⁵⁵⁹⁾ ירעק βοᾷ ἐν ἑαυτῇ Α' Σ' κραυγάζει⁵⁶⁰⁾ μοχλὸς αὐτῆς
Θ' βοήσεται σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
- ויערו שבר יעקו βοᾷ σύντριμμα καὶ σεισμός Α' Σ' Θ' κραυγὴν
συντριμμοῦ ἔξελκουσιν⁵⁶¹⁾
- 6 משמוח ἐρημον Α' Σ' Θ' ἠφανισμένον⁵⁶²⁾
- 7 יתרה עשה על כן μὴ καὶ οὕτως μέλλει σωθῆναι Α' ἐπὶ τούτῳ⁵⁶³⁾
πρίσσειν αὐτῆς ἐποίησεν Σ' διότι περισσῶς ἐποίησεν
Θ' διὰ τοῦτο ὑπόλειμμα⁵⁶⁴⁾ αὐτῆς ἐποίησεν

wäre die Annahme, daß die Neuübersetzung *ἐκρημένος* dem Α' und Σ', das aus der LXX beibehaltene *κατατρυπημένος* dem Θ' angehörte (vgl. oben S. 28 Anm. 69). Auch würde sich so eine bessere Reihenfolge der Übersetzer (vgl. S. 6 Anm. 2) ergeben. Nur sind die Änderungen reichlich stark. Übrigens vgl. Field zu Jer. 46²⁷.

558) Vgl. oben S. 54 Anm. 327.

559) In der masoretischen Vokalisation ist dies als Plural gefaßt: *ברִּיחָה*; dementsprechend schreiben manche Hss. auch *ברִּיחָהִם*, s. Ginsburgs neue Ausgabe des A. T. (den Titel s. oben S. 70 Anm. 317). Die Übersetzungen setzen die Defektivschreibung voraus. Α' Σ' sprachen *ברִּיחָה*, Θ' *ברִּיחָהִם*.

560) *κραυγάζειν* ist bisher nur bei Σ' einmal belegt (Job 19: *אֶנֶק Α' βοήσω Σ' κραυγάσω*). Da aber Α' unten 15: *קָרַק* durch *κραυγή* wiedergibt, scheint auch bei ihm *κραυγάζειν* möglich.

561) Diese Übersetzung, jedoch mit *ἐκκρυπνόντων*, führt Q namenlos an. Q hat aber auch schon das Vorhergehende von *כִּי מַעַל* an, und dies Ganze haben Montfaucon und Field gewiß mit Recht dem Α' zugewiesen. Der feinere Unterschied, daß Α' *יערו* durch *ἐκκρυπνόντων*, die übrigen durch *ἐξελκουσιν* wiedergegeben hatten, ist also bei der Zusammenfassung der drei Übersetzer verloren gegangen.

562) Α' hat sicher nicht genau so übersetzt, denn er würde den Plural des hebräischen Textes auch im Griechischen durch einen Plural wiedergegeben haben.

563) Masoretische Vokalisation *יָרַק*, aber Α' und Θ' sprachen *יָרַקָה*.

564) Vgl. oben S. 54 Anm. 227.

565) 710 *ὑπόλειμμα*: derselbe Fehler wie in 19. 10¹². Die Übersetzung von *יָרַק* durch *ὑπόλειμμα* findet sich bei Θ' auch in Job 4¹¹ (Auct.), sonst nirgends.

- על נחל הערבים *ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἀραβας*] *Α'* *ἐπὶ τοῦ*⁵⁶⁶⁾ *χει-*
μέρου τῶν ἰσθμῶν
- 8 כי הקיפה הזעקה *συνηψεν γὰρ ἡ βοή*] *Α'* *ὅτι περιήλθεν ἡ κρα-*
*νή ἐκέκλωσεν ἡ κρανή*⁵⁶⁷⁾
- 9 כי אשית על דימון נוספות *ἐπάξω γὰρ ἐπὶ Πυμῶν Ἀραβας*⁵⁶⁸⁾
καὶ ἄρῶ] *Α'*⁵⁶⁹⁾ *προσθήσω γὰρ ἐπὶ Διμῶν*⁵⁷⁰⁾ *προσθήματα*
- אריה לפליטה מואב *τὸ σπέρμα Μωάβ καὶ Ἀριήλ*⁵⁷¹⁾] *Σ'* *τὸ δια-*
σώματι ἀπὸ Μωάβ λείοντα
- 9 + Kap. 16, 1 שלחו כר מושל : ולשארית אדמה *καὶ τὸ κατάλοι-*
πον Ἀδαμὰ ἀποστείλω ὡς ἔρετα ἐπὶ] *Θ'* *καὶ τοῖς ἐπιλοιχοῖς*⁵⁷²⁾
*τῆς γῆς ἀποστέλλετε ἄρχοντα*⁵⁷³⁾

566) τοῦ gehört nicht dem *Α'* selbst an, sondern ist später hinzugefügt, s. oben S. 26 Anm. 55.

567) Diese namenlose Übersetzung kann *Σ'* oder *Θ'* angehören. Jener übersetzt חֲקִיקָה durch κυκλοῦν Ps. 16, und περικυκλοῦν Ps. 87¹⁸, dieser durch κυκλοῦν Lev. 19²⁷.

568) Ἀραβας ist hier im Griechischen nachträglich aus der nur in der LXX ähnlichen Stelle 15: ἐπάξω γὰρ ἐπὶ τῇ φάραγγι Ἀραβας wiederholt.

569) „*Α'*“ ist sicher falsch: *Α'* kann nach seinem Prinzip, die Wortfolge des hebräischen Textes genau innezuhalten (s. oben S. 34 Anm. 92), γὰρ überhaupt nicht verwenden, da es ja anders gestellt werden muß als das hebräische כִּי; auch hätte *Α'* gewiß nicht הִנֵּה durch προσθήσω wiedergegeben und dadurch zugleich gegen das Hebräische eine figura etymologica προσθήσω . . . προσθήματα geschaffen. Die Übersetzung stammt von *Σ'*: auf ihn weist das γὰρ hin; auch haben wir in der folgenden Randnote, die ausdrücklich dem *Σ'* zugeschrieben wird, die unmittelbare Fortsetzung unserer Note. Die folgende Note hat keinen eigenen Index; das weist noch darauf hin, daß die beiden Noten ursprünglich eine Einheit gebildet haben.

570) B hat hier wie auch am Anfang des Verses Διμῶν im LXX-Texte. Q hat wie 710 beidemal Πυμῶν, führt aber dazu am Anfang des Verses am Rande die Variante Διμῶν an und fügt die Bemerkung hinzu: ἡμ(οίως) οἱ Γ' καὶ τὸ Ἑβραϊσ(όν).

571) Hier steht weder im Texte noch am Rande ein neuer Index, da die Randnote mit der vorigen zusammen ursprünglich eine Einheit bildete, s. Anm. 569.

572) Vgl. oben 10¹⁹, wo ἐπιλοιχός nach 710 dem *Θ'*, nach Prokop dem *Σ'* angehört, und Ier. 39, סְאִרִּיה *Θ'* ἐπιλοιχοί. Sonst ist ἐπιλοιχός bei den jüngeren Übersetzern bisher noch nicht belegt.

Kapitel 16.

2 קן כעוף נודד ויהי *ἔσθ' ὡς πετεινὸς ἐνιπταμένον νοσσιός*] *Α' καὶ ἔσται ὡς πετεινὸν μεταναστεύον νοσσιάν⁵⁷⁴) Σ' Θ' μετακινού⁵⁷⁵) νοσσιάν*

2/3 הביאו עצה : מעברות לארנון : *ἔπει τάδε⁵⁷⁶) Ἀρνῶν πλείονα βουλεύον*] *Α' Θ' αἱ διαβάσεις τῶν Ἀρνῶν φέρετε βουλήν⁵⁷⁷) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν⁵⁷⁸) Ἀρνῶν φέρετε βουλήν*

3 שיתי כליל צלך בתוך צהרים סתרי *πένθους αὐτῇ διὰ παντός ἐν μεσημβρινῇ σκοτίᾳ⁵⁷⁹) Θ' τοῦ ἐν⁵⁸⁰) νυκτὶ τὴν σκιάν σου ἐν μέσῳ μεσημβρίας χρόνων*

573) Vor *ἄρχοντα* fehlt ein Äquivalent von כר. Vermutlich hatte Θ' dies unverständliche Wort nach seiner Gewohnheit (Field I S. XI. f.) transkribiert, etwa durch *χαρ*, und man hat dann dies *χαρ*, das im Griechischen ebenso unverständlich war wie im Hebräischen und leicht als Dittographie des folgenden *αρχ*-erscheinen konnte, fortgelassen.

574) *νοσσιάν* fehlt in Q, obwohl er den ganzen Vers aus Α' anführt. Drusus hat *νοσσιά* im Nominativ ergänzt, weil *ἐξαίρεταλμένη* folgt, und dies wird richtig sein. In 710 ist *νοσσιά*, womit die Randnote mitten im Zusammenhange abbrach, von *μεταναστεύον* abhängig gemacht.

575) Vgl. Prov. 27^a נודד Σ' *μετακινούμενος* und Is. 22^a נודד Θ' *μεκιννήσῃσαν*.

576) So, *ἔπει* mit Spiritus, aber ohne Akzent, und *τάδε* mit Akut auf dem α, hat 710. Dies ist eine Zwischenstufe zwischen dem ursprünglichen *ἐπὶ τάδε* „diesseits (des Arnon)“ und der vulgären Lesart *ἔπειτα δι*.

577) Q trennt Α' und Θ' und führt für Α' die obige Übersetzung ohne *αἱ*, für Θ' dieselbe ohne *τῶν* an. *τῶν Ἀρνῶν* ist, obwohl Q und 710 darin übereinstimmen, natürlich falsch; es ist ein alter Fehler für *τῷ Ἀρνῶν* = לארנון (nicht für *τοῦ Ἀρνῶν*, wie Drusus, Mantf. und sogar noch Field korrigieren), vgl. oben S. 7. Sonst ist die Überlieferung in Q zweifellos richtig, da *διαβάσεις τῷ Ἀρνῶν* ebenso dem Charakter Α's entspricht, wie *αἱ διαβάσεις Ἀρνῶν* dem Charakter Θ's, vgl. das hebräisch-griechische Wörterverzeichnis unter „Artikel“. Bei der Zusammenfassung der beiden ähnlichen Übersetzungen in 710 ist sowohl das *αἱ* des Θ' als das *τῶν* (statt *τῷ*) des Α' aufgenommen und so ein charakterloser Mischtext entstanden, vgl. oben S. 8. (Swee führt *διαβάσεις τῶν Ἀρνῶν φέρετε βουλὴν* namenlos an, obwohl es in Q aufs deutlichste dem Α' zugeschrieben wird.)

578) Σ' sprach wohl מעברות (Part. Hoph'al) statt מוצאות.

579) Die LXX weicht hier so stark vom hebräischen Texte ab, daß eine sichere Identifikation nicht möglich ist. Der Index steht in 710 zweifellos zu früh bei *ποικίλς* = יצר.

580) Θ' las ב statt צ.

4 וְהָיָה⁵⁸¹⁾ οὐ φωνήενες | Α' Σ' ἐξισμενοι Θ' διεσπαρμενοι⁵⁸²⁾

581) Masoretische Vokalisation וְהָיָה. Die LXX sprach וְהָיָה. Aber bei den jüngeren Übersetzern kann noch μου gefolgt sein.

582) Θ' übersetzt Formen von וְהָיָה durch διασπείρειν auch in Ier. 27¹⁰ (Α' Θ''), 29^{14.15}. Sonst kommt diese Übersetzung zwar einmal in der LXX, aber nicht bei den jüngeren Übersetzern vor.

Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von Α', Σ' und Θ'.

Die drei Übersetzer setzen einen hebräischen Konsonantentext voraus, der so gut wie völlig mit dem sogenannten masoretischen Texte übereinstimmt. Sieht man ab von der Zusammenfassung von לְחַדֵּשׁ מִדֶּבֶר 2²⁰ zu einem einzigen Worte bei Α' und Σ', die nicht mit voller Sicherheit auf die hebräische Vorlage schließen läßt, so sind Abweichungen mit Sicherheit nur bei Θ' nachweisbar: 14¹¹ וְהָיָה statt וְהָיָה, 15¹ בְּרִיחָה st. בְּרִיחָה, 16¹ כָּלִיל st. כָּלִיל. Doch sind auch diese so minimal, daß sie gegenüber der sonstigen durchgehenden Übereinstimmung nicht ins Gewicht fallen.

Sonst bestehen die Abweichungen der drei Übersetzer vom masoretischen Texte lediglich darin, daß sie ihre unvokalisierte Vorlage anders aussprachen als die späteren jüdischen Gelehrten¹⁾: 1¹¹ Α' und Σ' und Θ' חֲסֹךְ statt חֲסֹךְ, 1²¹ Α' בָּר st. בָּר, 2¹¹ Σ' und Θ' בְּרִיחָה statt בְּרִיחָה, 3¹¹ Θ' נָשִׁים statt נָשִׁים, 5¹¹ Σ' E' (?) מְרִי st. מְרִי, 5¹⁴ anonym סְאֻרָה st. סְאֻרָה, 5²¹ Α' עֲקָה st. עֲקָה, 6¹⁰ Σ' חֲסֹךְ und חֲסֹךְ st. חֲסֹךְ und חֲסֹךְ, 7¹ Σ' und Θ' חֲסֹךְ st. חֲסֹךְ, 7¹¹ Θ' חֲסֹךְ und חֲסֹךְ st. חֲסֹךְ und חֲסֹךְ, 8¹¹ Α' Θ' חֲסֹךְ Σ' חֲסֹךְ st. חֲסֹךְ, 8¹² Α' und Σ' Θ' חֲסֹךְ st. חֲסֹךְ.

1) Von Fällen, in welchen es sich nur um falsche oder unverständliche Übersetzungen handelt, wie 1¹ חֲסֹךְ Θ' βαρύναν ἀνομιαν, 1¹ חֲסֹךְ Θ' ἀνάμνησιν, wird hier abgesehen.

טַעַם(ר) טַעַם, 8₂₀ anonym שָׁחַר (= סָחַר) st. שָׁחַר, 9₄ A' und Σ' אָן st. אָן, 9₈ Σ' Θ' אָחַר(?) st. אָחַר, 9₁₀ A' und Σ' Θ' אָחַר st. אָחַר, 9₁₇ A' und Σ' und Θ' אָחַר st. אָחַר, ebenda A' und Σ' אָחַר st. אָחַר, 10₁₈ Σ' אָחַר st. אָחַר, 12₁ A' Θ' אָחַר st. אָחַר, 12₈ A' אָחַר Σ' und Θ' אָחַר st. אָחַר, 13₁₈ Θ' אָחַר st. אָחַר, 14₁₁ Σ' אָחַר (oder אָחַר?) st. אָחַר, 14₂₁ A' und Σ' Θ' אָחַר st. אָחַר, 15₈ A' Σ' אָחַר st. אָחַר, 15₇ A' und Θ' אָחַר st. אָחַר, 16₂ Σ' אָחַר st. אָחַר. Außerdem faßt Σ' בן 5₁ im Sinne von בן „zwischen“ und fügt in 3₂₁ zu καλλος = אֵיפֶּי noch αἱ καλαὶ = אֵיפֶּי hinzu.

Wo die Überlieferung des masoretischen Textes selbst schwankt, stellen sich die Übersetzer so:

1) Bei Varianten des Konsonantentextes folgen sie in der Regel derjenigen Lesart, die auch in den von Ginsburg (s. oben S. 70 Anm. 317) verglichenen hebräischen Hss. am weitesten verbreitet ist: 8₁₁ כֹּחֶק, nicht כֹּחֶק (allerdings hat die eine der beiden Übersetzungen hinter ὡς = כ auch noch ἐν = ב); 15₂ Σ' Θ' (?) גִּדְעָה, nicht גִּדְעָה (daneben eine sich an die LXX anschließende Übersetzung, die auf גִּדְעָה zurückzugehen scheint); 15₈ A' Σ' בִּרְחָה und Θ' בִּרְחָה, nicht בִּרְחָה. Nur in 8₁₂ haben A' und Σ' Θ' in מִרְצָה statt מִרְצָה die weniger stark bezeugte Lesart.

2) Wo neben dem Kethībh ein Qerē steht, folgen die Übersetzungen dem Kethībh: 9₂ A' Σ' Θ' ὅς = אָ (Qerē וְ), 10₁₈ A' Σ' ὡς δουατός Θ' ὡς κράσι = אָחַר (Qerē אָחַר), 13₁₈ A' συγκοιτασθήσονται = אָחַר (Qerē אָחַר). [In 3₁₈ unterscheiden sich das Kethībh אָחַר und das Qerē אָחַר nur in der Form.]

3) In 3₁₇, wo sich die Tiberienser und Babylonier in der Vokalisation von אָחַר unterscheiden, vertreten alle drei Übersetzer die Auffassung, die sich in der babylonischen Vokalisation אָחַר kundgibt.

Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis.

Dies Verzeichnis umfaßt sämtliche in den hexaplarischen Randnoten von 710 vorkommenden griechischen Wörter und ihre hebräischen Äquivalente einschließlich der Partikeln, Präpositionen und anderer Wörtchen, die in den Konkordanzen in der Regel, sehr zum Schaden der Sache, ganz ausgelassen werden. Doch werden bei einigen sehr häufigen Wörtchen nicht alle Belege angeführt, sondern das Gewöhnliche als Regel vorangestellt und nur für die Ausnahmen das ganze Material beigebracht.

Alle hebräischen und griechischen Wörter werden in den Flexionsformen angeführt, in welchen sie in den Texten selbst erscheinen. Auch sind in Fällen, in welchen es besonders wünschenswert schien, die benachbarten Wörter mit angeführt. Dadurch bietet das Verzeichnis zugleich etwas von den Vorteilen einer Konkordanz. Infolgedessen nimmt es natürlich etwas mehr Raum in Anspruch, als es bei abgekürztem Verfahren erfordert hätte; doch ist der Unterschied nicht sehr groß, da die Mehrzahl der Wörter nur einmal vorkommt. — Wo von einem Worte mehrere Formen vorkommen, sind sie so geordnet, wie es für den vorliegenden Fall praktisch schien. Damit soll aber keinerlei Präjudiz für eine später zu schaffende Konkordanz der jüngeren Übersetzungen gegeben sein. Für diese wird die Frage der Anordnung besonders wichtig werden, während in unserem Falle, wo es sich nur um ein kleines, bei jeder Anordnung leicht übersehbares Material handelt, wenig darauf ankommt.

In der hebräisch-griechischen Abteilung sind der Artikel und die *Pro-nomina personalia suffixa* aus praktischen Gründen vorausgenommen und beim Artikel zugleich der griechische Artikel vollständig behandelt; in der griechisch-hebräischen Abteilung findet sich beim Artikel nur ein Verweis.

Wo eine Übersetzung mehreren Autoren zugeschrieben wird, führen Hatch-Rodpath jedes Wort derselben bei jedem der genannten Autoren besonders an. Das ist so verkehrt wie möglich, da die so zusammengefaßten Übersetzer wohl nur selten ganz genau übereingestimmt haben, s. oben S. 8 f. Das einzig Richtige ist es, die Autoren dann auch im Wörterverzeichnis stets zusammen zu nennen („A' Σ' Θ'"), da nur auf diese Weise sofort darauf hingewiesen wird, daß die Überlieferung hier summarisch verfährt und man sich nicht darauf verlassen kann, daß alle einzelnen in Betracht kommenden Übersetzer wirklich so übersetzt haben. Ganz anders liegt der Fall natürlich da, wo die Hs. mehrere Übersetzer zu derselben Stelle einzeln anführt; dann müssen sie auch bei den Wörtern, in welchen sie übereinstimmen, einzeln angeführt werden („A' und Σ' und Θ'").

Eckige Klammern [] bezeichnen zu Tilgendes, auch Autorennamen, die nicht zu der betreffenden Übersetzung gehören.

Winkelklammern < > zeigen Ergänzungen an; sie werden auch unmittelbar hinter eckigen Klammern verwendet, wenn ein falscher Autorname überliefert ist und ein anderer dafür eingesetzt werden soll.

1) Hebräisch-griechische Abteilung.

I. Artikel.

A. Der Artikel steht im Hebräischen.

Der hebräische Artikel wird von allen drei Übersetzern in der Regel durch den griechischen Artikel wiedergegeben. Die Wiedergabe durch griechisches Demonstrativ in 8₂₂ הראשון [A'] Θ' τὸ πρῶτον ist abnorm; sie erklärt sich daraus, daß Θ' hier die oft freiere Übersetzung der LXX beibehalten hat.

Der hebräische Artikel kommt in den griechischen Übersetzungen öfters nicht zum Ausdruck:

1) הַזֶּה 14₄ und הַהוּא 4₁ werden von A' Σ' Θ' naturgemäß durch bloßes τὸν/τήν und ἐκεῖνον wiedergegeben.

2) Der generelle Artikel wird nicht mit übersetzt

von A' in בשׂטן 1₈, במים 1₂₂, כּבֹד 1₂₀, בְּחַיִּים 3₂₅ (710 falsch A' Σ'), כְּלָבִיא 5₂₀, לְשׁוֹנִי und לְשׁוֹן 7₂₃

von Σ' in במים 1₂₂, בַּשֶּׁה 5₁₁ (ἐως σκοτίας), לְשׁוֹנִי und לְשׁוֹן 7₂₃, הַמִּשׁוֹר 10₁₅

von Θ' in במים 1₂₂, כְּחַבְלֵי הַשָּׂא 5₁₈ (in 710 irrtümlich dem A' zugeschrieben)

von A' Σ' in במים und לֵים 11₉

von A' Θ' in כְּחַבְלֵי 1₁₈

von A' Σ' Θ' in כְּבֹד 11₇.

Hier handelt es sich also mit Ausnahme von הַמִּשׁוֹר 10₁₅ Σ' und הַשָּׂא 5₁₈ (Θ') um lauter Fälle, in welchen der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Umstand, besonders für A', von Bedeutung gewesen ist; denn in 10₁₅, wo Σ' הַמִּשׁוֹר durch artikelloses πρίων wiedergibt, behält A' bei dem parallelen הַמִּשְׁרָן den ausdrücklich dastehenden Artikel bei, obwohl er auch hier durchaus generell ist: ὁ πέλσος¹⁾. Ähnlich läßt sich in Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor beobachten, daß A' den in der Schrift nicht zum Ausdruck kommenden Artikel in der Regel nicht mit übersetzt: Reg. III 21₉ בְּרֹאשׁוֹ ἐν πρῶτῃ, 12₁₆ בְּשֵׁטֶן ἐν σωμασμοίς, 18 בְּחַיִּים ἐν μεσημβρίᾳ, IV 28₁₁ בָּאֵשׁ ἐν πυρὶ, Ps. 90₈ בְּאֵשׁ ἐν σκοτομῆνῃ, 12 בְּאֵבֶן ἐν λίθῳ, 95₁₀ בְּמִים ἐν ἕρνεσιν, 96₈ בְּחַיִּים ὡς κηρός, + בְּאֵלִים ἐν ἐπιπλάστοις, 101₂₄ בְּחַיִּים ἐν ὄφῳ, 21 בְּלָבוֹשׁ ὡς ἐν-δύμα, 102₈ בְּמִים ἐν ἀγαθῷ und בְּנֶשֶׁךְ ὡς ἀστοδ. Doch ist die Regel

1) Umgekehrt übersetzen Θ' und Σ' in 7₁₅, wo der Artikel in der Schrift nicht zum Ausdruck kommt, בְּרֵךְ und בְּטוֹב durch τὸ πανηγρόν resp. τὸ κακόν und τὸ ἀγαθόν, dagegen A' (s. Field) durch ἐν κακῷ und ἐν ἀγαθῷ.

nicht ohne Ausnahmen: Reg. IV 23¹⁰ בָּדַר (mit ausgesprochen individuellem Artikel) ἐν τῷ ὄρει; und, wenn Burkitt richtig gelesen hat, sogar III 21¹¹ מִצְרַיִם ὡς ὁ περιλαμβανόμενος.

3) Σ' gibt מִצְרַיִם 10³³ durch ἡλιζιά wieder. Man könnte darin eine unvollständige Notierung sehen, wie sie in 710 öfter vorkommt, s. unter 5. Aber da 710 in 10³³ nicht nur bei A', sondern auch bei Θ' den Artikel ausschreibt, und da der Artikel logisch nicht zu מִצְרַיִם, sondern zum vorhergehenden רַמְתִּי gehört, wird keine Kürzung vorliegen, sondern Σ' selbst als guter Übersetzer den Artikel bei מִצְרַיִם fortgelassen haben.

4) Σ' Θ' geben מִצְרַיִם מִצְרַיִם כָּל 2¹⁰ gut griechisch durch πάσας θείας ἐπιθυμητάς wieder. Der Artikel fehlt hier allerdings auch bei A' (πάσας ὁφείας ἐπιθυμίας), aber dies ist abnorm und nur aus fehlerhafter Überlieferung zu erklären.

5) Das Fehlen des Artikels in den Σ'- und Θ'-Übersetzungen von מִצְרַיִם 3²⁰ und מִצְרַיִם 3²² erklärt sich aus unvollständiger Notierung, wie sie in 710 öfter vorkommt, vgl. oben S. 9. In 3²⁰ ist der Artikel für Σ' durch Q ausdrücklich bezeugt.

Anmerkung: Θ' faßte מִצְרַיִם 14¹¹ als מִצְרַיִם auf und übersetzte ὁ θάνατος.

B. Der Artikel steht im Hebräischen nicht.

Der Artikel wird von Symmachus und Theodotion oft gesetzt, wo er im Hebräischen nicht steht, nämlich

1) bei Wörtern im Status constructus oder mit Pronomen suffixum, die bekanntlich keinen Artikel annehmen können, aber durch den determinierten Genetiv oder durch das Suffix mit determiniert werden, z. B. 1²² סָבָא Σ' und Θ' ὁ οἶνός <σο> (aber A' συμποσιασμός <σο>), 1²⁵ מִצְרַיִם Σ' τὴν σωρίαν <σο> Θ' τὸ γιγαρεῶδες <σο> (aber A' στέμφολά <σο>), 3² כְּבוֹד עַנִּי Σ' τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς δόξης αὐτοῦ (aber A' ὀφθαλμοὺς δόξης αὐτοῦ), auch bei Eigennamen, die ja an sich determiniert sind, z. B. 8² מִצְרַיִם Σ' διὰ τοῦ Ἰσοῦα (aber A' ἐν Ἰσοδαί[?]),

2) in allen möglichen anderen Fällen, z. B. 1⁴ מִצְרַיִם * <Θ'> εἰς τὰ ὄπισω, 1²⁹ מִצְרַיִם Σ' ἀπὸ τῶν ὁρμῶν, 2² מִצְרַיִם Σ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς, 2¹¹ מִצְרַיִם אִם בְּנֵי נַחֲמָה אִם עִנִּי Θ' οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι ὁ ἄνθρωπος καπνός (vgl. die LXX-Übersetzung der Stelle).

Besonders zu bemerken sind 1) die Wiedergabe von מִצְרַיִם durch den Artikel: 7¹⁰ מִצְרַיִם [A'] Σ' τῇ πέραν, 2) analoge Übersetzungen in Fällen, wo der hebräische Text kein מִצְרַיִם hat: 7²⁰ מִצְרַיִם בְּעַרְבֵי Σ' τοὺς μεμιασμένους τοὺς ἐν τῇ πέραν, 8²⁰ מִצְרַיִם [A'] Σ' [Θ'] ὁδὸν τῇ κατὰ θάλασσαν (im Hebr. steht hier allerdings auch der Artikel, aber das griech. τῇ entspricht nicht eigentlich dem hebr. ה, vgl. die

A' Θ'-Übersetzung ὁδὸν τῆς θαλάσσης), 3) die Umschreibung von Substantiven durch τὰ mit einer Präposition: 3₁₇ **מִיָּדָה** Θ' τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτῶν, 3₁₁ **עַל־יָדָיו** Σ' τὰ περὶ τοῦς μυχῶν, 6₁ **יָדָיו** [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ.

Auch Aquila gebraucht den Artikel öfters, wo das Hebräische nicht den Artikel hat. Doch entspricht dann, wie vor allem unsere zuverlässigsten A'-Quellen, Aquila ed. Burkitt und Aquila ed. Taylor, lehren, der griechische Artikel regelmäßig einem anderen Bestandteile des hebräischen Textes (über eine Ausnahme s. oben S. 57 Anm. 245). Folgende Fälle kommen in 710 vor¹⁾:

1) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text das Akkusativzeichen **מֵת** hat: 2₂₀ **יָדָיו** **מֵת** A' τὰ ἐπίπλαστα, 3₁₈ **מֵת** **מֵת** A' τὸ αἶγλημα, 11₁₀ **יָדָיו** **מֵת** A' Σ' Θ' τὴν γλώσσαν, vgl. unten S. 117.

2) Der Artikel steht da, wo der hebräische Text ein **ל** hat, und zwar a) vor Infinitiven: 3₈ **מֵת** A' τοῦ προσερίσαι, 5₂₂ **מֵת** A' τοῦ κινῆν, 10₂ **לָל** A' τοῦ βιάσασθαι, b) vor Nominibus, die zwar determiniert sind, aber nicht durch den Artikel: 16₂ **מֵת** A' [Θ'] τῷ (710 falsch τῶν) Ἀρῶν, 8₁₄ **יָדָיו** A' Σ' Θ' τοῖς θεοῖς, 14₂ **מֵת** A' Σ' Θ' τοῖς αἰχμαλωτισμένοις αὐτοῖς, 14₂₂ **לָל** A' Σ' Θ' τῆς Βαβυλωνίας [lies -λώνος] (die letzten drei Fälle entsprechen dem Übersetzungsprinzip des A', doch ist es wegen der Zusammenfassung der Übersetzer unsicher, ob A' wirklich genau so übersetzt hat).

In 710 kommen nun allerdings auch manche Fälle vor, in welchen bei A' der Artikel steht, ohne daß im hebräischen Texte irgend etwas entspräche. In der Mehrzahl dieser Fälle ist aber A' mit anderen Übersetzern zusammengefaßt:

- 1₂₇ **יָדָיו** A' Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτὴν (lies αὐτῆς?)
- 5₁₇ **מֵת** A' Σ' κατὰ τὴν ἀγωγὴν αὐτῶν
- 5₁₈ **מֵת** A' Σ' Θ' τὴν ἀμαρτίαν
- 5₂₂ **מֵת** A' Σ' Θ' οἱ δυνατοί
- 6₁ **יָדָיו** A' Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
- 6₄ **מֵת** A' Σ' τὰ πρόπορα
- 7₂ **לָל** A' Θ' ἡ καρδία αὐτοῦ
- 8₁₁ **מֵת** **מֵת** A' Θ' ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
- 8₂₁ **מֵת** **מֵת** A' Θ' ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ
- 10₁₀ **מֵת** A' Σ' τὸ ἐπίλειμμα
- 11₁₀ **יָדָיו** A' Σ' Θ' τῆς ἀναβάσεως αὐτοῦ
- 12₁ **מֵת** A' Σ' ὁ θυμὸς σου
- 13₂₂ **יָדָיו** A' Σ' Θ' αἱ ἡμέραι αὐτῆς

1) Die Wiedergabe von **מֵת** durch den Artikel in 7₁₈ **מֵת** **מֵת** τῇ πέτρῃ entspricht nicht der Art des A', s. die Anm. z. St.

16: מַעֲבֹרֹת A' Θ' αἱ διαβάσεις,

vgl. auch 5:30 בַּעֲרִיטָה A' Σ' Θ' ἐν τῷ γνοσθῆναι αὐτήν (s. z. St.).

Hier kann man stets ohne weiteres annehmen, daß die A'-Übersetzung in 710 nicht rein vorliegt. Öfters sprechen dafür auch andere Gründe, s. die Anmerkungen zu 5:22, 6:1, 4, 8:11, 21, 11:16, 12:1, 16:2.

In anderen Fällen dagegen hat 710 in Übersetzungen, die dem A' allein zugeschrieben werden, den Artikel ohne jedes Äquivalent im hebräischen Texte:

1:24 מַעֲבֹרֹת A' ἀπὸ τῶν θλιβόντων με

1:25 מַעֲבֹרֹת A' ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν

2:8 מַעֲבֹרֹת A' ἐν τοῖς παιδίοις (vor undeterminiertem ξένων = זָרִים!)

3:31 מַעֲבֹרֹת A' τὰ ἐνώτια

10:12 מַעֲבֹרֹת A' τὸν καρπὸν

13:16 מַעֲבֹרֹת A' αἱ γυναῖκες αὐτῶν

14:11 מַעֲבֹרֹת A' τὸ ὑπερπερὲς σου

14:16 מַעֲבֹרֹת A' ὁ κλονῶν

14:25 מַעֲבֹרֹת (ר) A' ὁ κλοιός

15:7 מַעֲבֹרֹת A' τοῦ χειμάρρου.

Aber dies darf uns nicht zu der Annahme verleiten, daß A' selbst hier seinem Prinzip untreu geworden sei. Vielmehr wird, wenn diese Übersetzungen wirklich dem A' angehören — und daran zu zweifeln haben wir außer in 1:24, 14:25 keinen Grund —, der Artikel überall erst später hinzugefügt sein. Dafür spricht auch der Umstand, daß an der einzigen dieser zehn Stellen, die uns auch aus der sonstigen Überlieferung bekannt ist, 14:16, das richtige artikellose κλονῶν in Q noch erhalten ist, s. die Anm. z. St. Übrigens kann ein solches Entarten der Überlieferung gerade bei der Artikelsetzung A's um so weniger auffallen, als diese, vom griechischen Standpunkte betrachtet, in der Tat oft sehr sonderbar ist und geradezu zu Änderungen reizt¹⁾. Auch ist die Hinzufügung des Artikels einer der allergewöhnlichsten Fehler in der A'-Überlieferung. Vergleicht man z. B. Aquila ed. Taylor mit den entsprechenden Fragmenten bei Field, so zeigt sich, daß diese Fragmente trotz ihres geringen Umfangs schon dreimal den Artikel haben, wo er bei Taylor mit Recht fehlt: Field Ps. 90:4 מַעֲבֹרֹת A' ὁ θεός μου, 12:7 מַעֲבֹרֹת A' ὁ πόδας σου, 95:11 מַעֲבֹרֹת A' τὸ πλήρωμα αὐτῆς

1) Ganz unerhört mußte einem Griechen z. B. das artikellose θεός = אֱלֹהִים in Gen. 1:1 klingen, wo A' nicht, wie man früher immer zitierte, ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός, sondern nach einem erst neuerdings entdeckten Amherst Papyrus (vgl. Brooke-M'Lean z. St.) ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεός geschrieben hat. Daher ist es kein Wunder, daß vor θεός und auch vor anderen Gottesbezeichnungen der Artikel bei Field sehr oft falsch hinzugefügt ist, nach Reider S. 330 „about 50 times with אֱלֹהִים, twice each with אֱלֹהִים and אֱלֹהִים, 25 times with יְהוָה, and once with יְהוָה“.

(außerdem noch zweimal, wo A' mit einem anderen Übersetzer zusammengefaßt ist: 90: $\text{בשׁוׁל א׳ ע׳ ם־קאָדֶמֶט}$, : $\text{בשׁוׁל א׳ ע׳ ם־קאָדֶמֶט}$ [hier aber auch bei Field in der Anm. eine Variante ohne ם־קאָדֶמֶט]). Ja der Fehler ist zuweilen sogar schon in die zusammenhängenden A'-Texte eingedrungen: Aquila ed. Taylor Ps. 91¹⁰ zweimal $\text{οἱ ἐχθροί ם־קאָדֶמֶט}$ = אֶיבִּיךְ , Mercati Ps. 45: $\text{ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ}$ = בְּגִבּוֹרָא^1).

1) Unter Umständen stammt der falsche Artikel erst von den Sammlern der Hexapla-Fragmente, z. B. erweitern Montfaucou und Field in Exod. 7¹⁹ das überlieferte λίμνας willkürlich zu $\text{ἐν τὰς λίμνας αὐτῶν}$ (s. oben S. 99 Anm. 524), Field in Lev. 26³⁰ das überlieferte ὑψώματα ebenso willkürlich zu τὰ ὑψώματα ὑμῶν (s. S. 97 Anm. 509).

II. Pronomina personalia suffixa.

Als Regel gilt für alle drei Übersetzer, daß die Pronomina suffixa der 1. und 2. Person durch das griechische Pronomen personale, die der 3. Person durch die Casus obliqui von αὐτός wiedergegeben werden. Nur folgende Abweichungen, die sich aber sofort von selbst erklären, kommen vor:

- 1₃₁ $\text{אֲנִי וְאַתָּה ם־קאָדֶמֶט א׳ ם־קאָדֶמֶט}$ $\text{Θ' ἀμφοτέρω (aber A' ὁδο αὐτοῖ)}$
 3₉ $\text{אֲנִי א׳ ם־קאָדֶמֶט}$ Σ' ἑαυτοῖς
 5₁₄ $\text{אֲנִי (Σ') ם־קאָדֶמֶט}$
 6₁₀ $\text{אֲנִי וְאַתָּה ם־קאָדֶמֶט}$ $\text{Σ' τὰ ὅσα ἐβάρυνεν}$
 10₇ $\text{אֲנִי וְאַתָּה ם־קאָדֶמֶט}$ $\text{Σ' ἐξάρει διανοεῖται}$
 14₂₁ $\text{אֲנִי א׳ ם־קאָדֶמֶט}$ πᾶσα.

Anmerkung: In אֲנִי וְאַתָּה 15₇ fassen A' und Θ' das אֲנִי als Pronomen suffixum.

III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis.

(Der hebräische und griechische Artikel und die Pronomina suffixa bleiben hier in der Regel unberücksichtigt.)

- אֲנִי : אֲנִי 10₁₃ A' Σ' ὡς δυνατός Θ' ὡς κράτος
 אֲנִי : אֲנִי 9₁₂ A' φρονησθήσονται Θ' συμπλεχθήσεται, $\text{אֲנִי} \dots \text{אֲנִי}$
 9₁₇ Σ' καυθήσονται . . . ἐν κενῇ
 אֲנִי 8₁₄ A' λίθον, אֲנִי 14₁₀ A' Θ' λίθος Σ' θυμαλίσκος
 אֲנִי : אֲנִי 14₂₃ A' λίμνας Σ' Θ' ἔλη
 אֲנִי 9₁₂ A' στρεβλοῦντα Σ' κημοῦντα
 אֲנִי 11₁₄ Σ' Ἐδωμ
 אֲנִי 10₁₄ [A'] ἰσχυρός

- אִם : יִאֲמַר 1₁₈ A' Θ' *παρωθῶσιν*
 אִם 2₁₁ A' *ἀνθρώπου* Σ' und Θ' *ἀνθρώπος*
 חֲזַק 15₈ Θ' *της*
 וְאֵ 7₁₁ Θ' *ἢ*
 אִם : אֲמַר 8₁₉ A' μάγος Θ' *θαυμάς*
 חֲזַ 1₁₈ A' *ἀνωπαλὲς* Σ' und Θ' *ἀδικίαν*, 10₁ Θ' *ἀδικίας* (Sing.)
 וְאֵ 5₁₀ ✕ *φῶς*
 חֲזַ : (ח) חֲזַ 6₁₀ Σ' *ὦτα*, 11₈ Σ' [Θ'] *ὦτων*
 וְאֵ : וְאֵ 8₉ *zweimal περιζώνουσθε, außerdem einmal κραταιοδοθε*
 חֲזַ : אִם 13₂₁ A' *τορώνων* Σ' *ὦμα* Θ' *ἤχων*
 חֲזַ : חֲזַ 5₁₀ A' Σ' Θ' *ἔνα*
 וְאֵ 1₄ ✕ (Θ') *εἰς τὰ ὀπίσω*, חֲזַ 9₁₁ A' Σ' *ἀπὸ ὀπισθεν* Θ' *ἀπ'*
 ἔσχατος
 וְאֵ : חֲזַ 5₁₁ Σ' *χρονίζοντες*
 חֲזַ 8₂₃ A' Σ' Θ' *ἔσχατος*
 וְאֵ : אִם 13₂₁ A' Σ' Θ' *ἤμ*
 וְאֵ : אִם 1₁₈ A' *ισχυρῶν* Σ' *δρομῶν*
 חֲזַ : חֲזַ *οὐκ ἔστιν* A' 1₆ (✕). 5₂₇, חֲזַ 5₂₇ Σ' Θ' *οὐδέ*
 וְאֵ 13₁₄ A' Σ' Θ' *ἀνὴρ*, 14₁₈ Σ' *ἕκαστος*, חֲזַ 7₁₈ Σ' *ἀνθρώπου*,
 חֲזַ 5₂₂ A' ἀνδρας
 וְאֵ : וְאֵ 3₁₀ A' Σ' Θ' *φάγονται*, וְאֵ 5₂₄ A' Σ' Θ' *ὡς ἐσθίει*
 וְאֵ 14₁₈ A' Θ' *ισχυροῦ* Σ' *θεοῦ*, vgl. auch חֲזַ
 וְאֵ *εἰς* 13₁₄ [A'] Σ' Θ' (A' nach Q *πρός*), 14₁₈ Σ'
 ἐπὶ c. acc. 14₁₈ A' (?) Θ' und Σ'
 *κατὰ c. acc. 7₉ (2^o) Σ' (καθ' ὁδόν = *ἐν τῷ δρόμῳ*)*
 πρός c. acc. 3₈ A' Σ', 7₉ (1^o) Σ', 7₉ A', 8₁₁ ✕ (Σ'), 14₁₈ A' Θ'
 חֲזַ 1₃₀, 6₁₈ Σ' *δρῶς*
 חֲזַ : (ח) חֲזַ 7₁₈ Σ' *θεόν*, (ח) חֲזַ 8₂₁ A' Θ' *θεοῖς*
 חֲזַ 6₁₈ A' *δρῶς*, חֲזַ 2₁₈ A' *δρῶς* Σ' Θ' *βαλάνους*
 חֲזַ : חֲזַ 2₈ A' *ἐπιπλάστων* Θ' *εἰδῶλων*, חֲזַ 2₂₀ A' *ἐπιπλάστα*
 חֲזַ 1₁₈ A' Θ' *ἐάν*, 10₁₀ Σ' *ἢ*
 חֲזַ : חֲזַ 6₄ [A'] Σ' *πρόθορα*
 חֲזַ : חֲזַ (ח) 6₉ A' *ἐρείς*, חֲזַ 3₁₀ A' Θ' und E' (?) *εἵκατε*
 חֲזַ 10₂₀ A' Σ' *ἀληθεία*
 חֲזַ : (ח) חֲזַ 14₁₇ A' Σ' Θ' *δεσμίους*
 חֲזַ 10₄ [Σ'] Θ' *δεσμόν* (Σ' nach Theodoret *αἰχμαλωσίαν*)
 חֲזַ : חֲזַ 4₁ A' *σάββατον* Σ' *περίσσειον* Θ' *συνάγαγε*
 חֲזַ 3₂₁ A' *μοκτῆρος*, חֲזַ 3₂₁ Σ' *τὰ περὶ τοὺς μοκτῆρας* [E'] (Θ')
 τὰ ἐνώτια τοῦ προσώπου, חֲזַ 12₁ [A'] Σ' *θουός*
 חֲזַ : (ח) חֲזַ 8₇ A' *ὕπερα* Σ' *διώρυγας* Θ' *ἀρέσους*
 חֲזַ 15₈ Σ' *λέοντα*
 חֲזַ 7₁ A' Σ' *Σορίας*

יָצֵא 16₁ A' Θ' und Σ' Ἀρῶν

יָצָא 14₁ A' Θ' τῆς. יָצֵא 13₁₁ A' Σ' Θ' τῆν

עָא πορός A' 9₁, Σ' 4₁, 9₄, A' Σ' Θ' 5₁₁

יָצָא : יָצָא 3₁₁ [E'] (Σ') γυναῖκες, (עָא) יָצָא 13₁₁ A' γυναῖκες, s. auch יָצָא

יָצָא Ἀσσυρίων A' 10₁₁, Σ' 7₁₀

יָצָא : יָצָא 1₁₁ A' und Θ' μακαρίσαστε Σ' εὐθόνατε, יָצָא 9₁₁ Σ' οἱ μακαριζόμενοι αὐτοῦ

יָצָא 2₁ A' ε Σ' Θ' εἰς, 6₁₁ E' (?) ἦρας, יָצָא יָצָא 7₁₁ [A'] Σ' τῇ πέραν (vgl. oben S. 112 Z. 6 v. u.)

עָא Zeichen des determinierten Akkusativs geben alle drei Übersetzer durch den Artikel im Akkusativ wieder:

2₁₀ יָצָא עָא A' τὰ ἐκπλάστῃ

3₁₁ יָצָא עָא A' τὸ αἶγλημα Σ' τὸν κόσμον <Θ> τὰ τίματα

6₁ יָצָא עָא [A'] Σ' Θ' τὸν γάδον

7₁₁ יָצָא עָא Σ' τὸν θεόν μου

11₁₁ יָצָא עָא A' Σ' Θ' τὴν γλώσσαν.

Jedoch unterscheiden sich die Übersetzer hier wie sonst dadurch, daß A' mechanisch, Σ' und Θ' sinngemäß übersetzen. Σ' und Θ' geben nicht eigentlich עָא durch den Artikel wieder, sondern sie brauchen den Artikel deshalb, weil ein durch עָא eingeführter Akkusativ determiniert ist; ob er durch den Artikel oder auf andere Weise determiniert ist, macht ihnen keinen Unterschied. A' dagegen übersetzt ganz eigentlich עָא durch den Artikel, vgl. oben S. 113; daher kann er diese Übersetzung nur da gebrauchen, wo im Hebräischen nicht noch der Artikel folgt, während er עָא vor dem Artikel durch εὐν wiedergibt (vgl. Aquila ed. Burkitt S. 12f., Aquila ed. Taylor S. 76—78 und Reider S. 336 Anm. 33). Auch aus diesem Grunde kann 6₁ εὐν γάδον nicht dem A' angehören (vgl. die Anm. z. St.); er hätte hier עָא durch εὐν wiedergeben müssen

עָא mit : יָצָא 14₁₀ [A'] (Σ') εὐν

עָא Pflugschar : יָצָא 2₁ A' ἐγέλας

2 wird von allen drei Übersetzern, besonders von A', in der Regel durch εὐν wiedergegeben (auch in 16₁, wo Θ' 2 statt 2 las).

Daneben findet sich:

einfacher Dativ [A' und] Σ' und Θ' 1₁₁, Σ' 8₁₁

δεῖα c. gen. Σ' 8₁, Σ' Θ' 11₁₁

εἰς Σ' 2₁₁, 7₁₁ (1^o, aber 2^o und 3^o εὐν), Θ' 2₁₁

κατὰ c. gen. Σ' 2₁

πρός c. acc. A' 5₁ (in εὐν zu verbessern)

εὐν Θ' 15₁ (εὐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ = πνεῦμα statt πνεῦμα)

Genetiv Θ' 11₁

Akkusativ Σ' 7₁₂ zweimal. 29. 14₂, Θ' 7₁₂ zweimal

Auslassung des zweiten 2 bei [A']Σ' in 9₂, wo das eben vorhergegangene 2 noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 5₁₂ 2222 2222 Σ' χρονίζοντες ἕως σκοτίας, 7₁₂ 2222 [A']Σ' πέραν, 8₁₂ 2222 2222 2222 [A']Θ' ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, 10₂ 2222 2222 Σ' ἐξῆραι διακονῶνται, 14₂₀ 222222 . . . 2222 [A']Σ' ἄμα . . . ἐτάρη(ς)

2222 : siehe 222

222 14₁₂ A' Σ' Θ' Βαβυλωνίας (lies -λῶνος)

222 : 2222 1₁₂ A' und Θ' φέρειν, 2222 222222 222 1₁₂ Σ' οὐκέτι προσοίστε, 2222 16₂ A' Θ' und Σ' φέρειν

222 : 2222 14₁₂ [A']Σ' δεσπόδεις Θ' ὠλεῖσθες (beide fasten 222 wohl im Sinne von 2222), über A' s. S. 98 Anm. 515

222 14₁₂ 19 A' Θ' und Σ' λάκκον

22 10₂ Σ' Θ' προνομήν

22 : 222 10₂ διαρκάζειν, 11₁₂ A' διαρκάσουσιν, 222 10₂ Σ' Θ' προνομήσουσι

2222 : 222222 9₁₂ A' ἐπιλέκτους

222 : 2222 2222 7₁₂ Θ' und Σ' ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν

2222 : 22222 14₂₀ [A']Σ' ἀμερίμηνος Θ' παποιδότας

222 : 222222 10₁₂ Σ' συνέτος . . . τίμ, 22222 5₂₁ A' Σ' συνέτοι

222 : 222 22 5₁ Σ' ἀναμέσον ἐλαιῶν (22 als 222 gedeutet)

222 : 222 14₂ Σ' οἶκος, 222 3₂₀ A' οἶκος, 8₁₂ A' Σ' Θ' οἴκοις, 222 2222 8₂₀ Σ' τὰ σκεῦη τῆς ἐμπνοίας

2222 : 2222 14₂₀ [A']Σ' und [Σ']Θ' πρωτότοκοι

222 : 22 2222 5₁₂ Σ' εἰς ἀπέραντον

222 : 2222 3₁₂ A' E' (?) κατεπόντισαν Θ' ἀφανίσουσιν, 22222 9₁₂ Σ' κατακινόμενοι

2222 : 2222 14₁₂ A' ἐφώματα, 22 2222 14₁₂ Σ' ἐφελῆ νεφέλη

22 5₁ [A' Θ'] οἶφ, 22 11₁₂ A' οἶδος, vgl. auch 222

222 : 22222 8₁₂ A' κατενεμήσασθαι Σ' κατεβόσκησας, 222 6₁₂ Σ' καταβόσκησιν

222 : 2222 10₁₂ A' Σ' ἐκτέμχ

222 : 22222 2₁₂ A' διηρμένον

222 : 222222 7₂ A' ἀποσχίσωμεν Σ' ἀναπετάσωμεν Θ' ἐκρεῖσσωμεν

222 11₂ [A']Σ'Θ' βροῦς (A' nach Q βροχόλιον)

22 1₂₀ (mas. Text 22) A' ἐκλεχτόν (Neutr.)

2222 : 22222 14₂ A' ἐλάται Σ' Θ' πίτος

2222 : 22222 15₂ (mas. Text 22222) A' Σ' μοχλὸς αὐτῆς, vgl. auch 2222

2222 7₂ Σ' καλομβήθρας (Sing.)

2222 8₁₂ A' Σ' Θ' ἀρώματος

222 Tochter : 2222 3₁₂ A' Σ' Θ' θυγατέρων, 2222 2222 13₂₁ A' Σ' στρο-

θο[i]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στροπιδῶν

מב Maß 5₁₀ Α' Σ' Θ' βάδον

מבא : מבא מנפא 5₈ Σ' ἀφήσω αὐτόν ὡς ἀνεπίβατον Θ' ἄβατον

מבא : מבאמב יב 7₁₈ Α' χειμάρροις τῶν σιηράγγων Σ' τὰς παράγγας τὰς βαθείας

מבא 2₁₅ Α' ὑπερφανῇ, מבא 12₉ (mas. Text מבא) Σ' ἐνδοξα Θ' ὑπεροχά

מבא 9₈ Α' Σ' ὑπερφηανία, מבא 9₁₇ (mas. Text מבא) Α' und Σ' ὑπερφηανίαι, 12₈ (mas. Text מבא) Α' ὑπερφηανίας (Plur.)

מבא : מבא 13₁₀ Σ' ὑπερφηανίας (Sing.), (מבא 14₁₁ Α' ὑπερφηανίας Σ' Θ' ὑπερφηανία

מבא 9₁₁ Θ' ὄβρις, vgl. auch מבא und מבא

מבא : מבא 3₁₈ Α' ἐμετρωρίσθησαν, מבא 7₁₁ (mas. Text מבא) Θ' ὄψων

מבא 2₁₅ Σ' μετέωρον, מבא 5₁₅ Σ' ὄφηλων, מבא 2₁₁ (mas. Text מבא) Σ' ὄφηλοι Θ' μετέωροι

מבא 2₁₁ Α' μετρωρισμός, vgl. auch מבא

מבא 3₈ Α' δυνατόν Σ' ἀνδρείον Θ' δυνάστην, מבא 5₂₂ Α' (?) Σ' Θ' δυνατόι, (מבא 13₈ Α' Σ' δυνατόι (lies -τοός)

מבא : (מבא 8₇ Α' Σ' Θ' τανάγη

מבא : מבא 10₁₅ Σ' μεγαλονθήσεται, מבא 9₈ Α' Σ' Θ' ἐμεγάλυνας

מבא 9₈ Α' Σ' μεγέθει, 10₁₅ Α' μεγέθους

מבא : מבא 15₈ Σ' (?) κατατετμημένος, vgl. auch מבא

מבא : מבא 10₇ Σ' ἔθνη, 14₁₅ Σ' und Θ' ἔθνη, 14₂₈ Α' Σ' Θ' ἔθνων

מבא : מבא 10₈ Α' βιάσασθαι

מבא : מבא 9₈ ✕ ἀγαλλιώνται

מבא 8₁ Α' διφθέρωμα Σ' τεύχος Θ' κεφαλίδα, מבא 3₂₈ Α' κάτοπτρα

מבא : מבא 8₂₈ Α' θίνας Σ' ὄριον

מבא : מבא 9₈ Α' πεφυρμένος Σ' ἐφόρη

מבא 7₁₅ Σ' εἶται καί

מבא 3₁₁ Α' ἀμοιβή Σ' Θ' ἀνταπόδομα

מבא : מבא מבא מבא 3₈ Α' ἡμεῖς φαντό ἑαυτοὺς κακία Σ' παρσεύεσσαν ἑαυτοῖς κακά

מבא 1₄₀ Α' Σ' Θ' κῆπος

מבא 14₁ Α' Σ' Θ' προσήλυτος

מבא 3₁₈ Α' βρόγγυς Σ' φάρυγι Θ' λάρυγι

מבא 10₁₅ Α' πέλοξ

מבא : מבא 15₈ Σ' Θ' (?) ἐξορημένος, vgl. auch מבא

מבא 2₁ Α' ῥῆμα (Σ' Θ' λόγος, s. S. 31 Anm. 74)

מבא : (מבא 5₁₇ Α' (?) Σ' ἀγωγή

מבא : (מבא 5₁ Α' πατραδέλφω (lies -φου)

מבא 15₈ [Α'] (Σ') Διμών

- בָּרָא : בָּרָא 14₂₀ [A'] (Σ') πράξων [Σ'] (Θ') πενήτων
 עָרָא : עָרָא 9₄ A' αἵμασιν Σ' αἵματι
 חָרָא : חָרָא 15₁ A' Θ' ἐσιώπησεν Σ' ἐσιώπηθη, חָרָא 6₅ A' Σ' Θ'
 ἐσιώπησα
 קָרָא : קָרָא 13₁₅ A' Σ' Θ' ἐκκεντηθήσεται
 דָּרָא 8₁₁ [A'] Θ' ὁδοῦ Σ' ὁδῶ, 8₂₃ A' Σ' Θ' ὁδόν
 הָא' 10₁₅ μήτι, Σ' 7₁₅ μή
 חָרָא : חָרָא 8₁₅ Θ' μαλετώντας
 אָרָא אֹתוֹס A' 8₁₅, A' Σ' Θ' 9₁₄, אָרָא בָרָא 4₁ × A' Σ' Θ' ἐν τῇ ἡμέρᾳ
 ἐκείνῃ
 יָרָא 5₂₂ A' (?) Σ' Θ' ὦ, 10₁ Θ' οἶαι
 חָרָא 1₂₂ × A' und [×] (Σ') γέγονεν, חָרָא (γ) 8₁₄, 16₂ A' ἔσται, חָרָא (γ)
 9₄ A' und Σ' ἔσται, חָרָא 4₂ A' Θ' ἔσται, חָרָא 10₁₅ A' Σ' und
 Θ' ἔσονται, חָרָא 9₅ A' καὶ ἐγένετο Σ' Θ' καὶ ἔσται (= חָרָא ?)
 בָּרָא 6₁ [A'] Σ' Θ' ναόν, חָרָא 13₂₂ A' Σ' Θ' ναοίς
 בָּרָא 14₁₅ Σ' (?) ὁλοόζων
 חָרָא : חָרָא . . . חָרָא 3₁₅ A' πορευόμεναι . . . ἐπορεύοντο, חָרָא 8₁₁ Σ'
 πορεύεσθαι, חָרָא חָרָא חָרָא 8₁₁ [A'] Θ' ἀποστήσει με ἀπὸ τῆς ὁδοῦ
 חָרָא : siehe חָרָא und חָרָא
 חָרָא : חָרָא 13₁₅ Σ' ὥς ἔστρεψεν
 חָרָא 7₁₄ A' Σ' συλλαμβάνει
 ו' als Kopula und Waw consecutivum geben alle drei Übersetzer in
 der Regel durch καὶ wieder. Ausnahmen:
 ו' Σ' 5₂₂ δέ
 אָרָא Σ' Θ' 11₂ οὐδέ (aber A' 1₂ καὶ οὐκ)
 חָרָא Σ' Θ' 5₂₂ οὐδέ
 בָּרָא 7₁₅ A' Σ' μόη
 חָרָא : חָרָא בָּרָא 14₂ A' Σ' Θ' τὴν παραβολὴν ταύτην
 חָרָא : חָרָא 1₄ × (Θ') ἀπηλλοτριώθησαν
 חָרָא : חָרָא 1₁₅ [A'] (Σ') λαμπρόνθητε [Σ'] (Θ') καθαρίσθητε
 חָרָא : חָרָא 12₂ (A' Σ' ?) μελεθῆσατε (Θ') φάλατε
 חָרָא : חָרָא 12₂ A' ἐγκώμιον Σ' Θ' ὑμναίς
 בָּרָא : חָרָא 7₄ A' οὐρων Σ' Θ' οὐραγίων
 עָרָא : (γ) חָרָא 13₅ [A'] Σ' ὀργής
 חָרָא : חָרָא 15₅ A' Σ' κραυγάζει Θ' βοήσεται
 חָרָא 15₅ A' und (Σ' oder Θ') κραυγή, חָרָא 15₅ A' Σ' Θ' κραυγὴν
 חָרָא 15₅ Σ' Θ' (?) πάγων
 חָרָא : חָרָא 1₅ A' ἐπεβέθησαν
 בָּרָא : חָרָא 5₁₅ [A'] (Θ') σχοινίῳ
 חָרָא : חָרָא 3₇ A' μοτών Θ' ἐπιδεσμεός (Var. ἐπιδεσμεύων), חָרָא 1₅
 A' ἐμοτώθησαν
 חָרָא 2₁ A' ὀραματίσθη Σ' Θ' εἶδεν

- קח : קח־קח 8₁₁ <A' oder A' Θ'> κατ' ἐνίσχουσιν <Σ'> ὡς ἐν κράτει
 קח־קח 5₁₃ A' Σ' Θ' ἀμαρτίαν
 כי : כי־כי 13₉ A' Σ' Θ' ὠδινήσουσιν (710 falsch ὠδινούσης)
 כי 5₁₃ A' εὐπορίας (Sing.)
 קח : קח־קח 5₁₁ A' Σ' σοφοί
 קח־קח : (קח)קח־קח 10₁₃ Σ' σοφία
 קח : קח־קח 14₁₃ A' ἡρώστησας [Σ'] <Θ'> ἐμαλακίσθης [Θ'] <Σ'> ἐτρώθης
 קח : קח־קח 8₉ A' οἰχέσεται Σ' διαλύσεται
 קח : קח־קח 15₄ A' ἔξωμοι Σ' εἰζωνοί
 קח : קח־קח 14₁₃ Σ' περώσων Θ' ἀσθενείας παρέχων
 קח־קח 2₁₃ A' ἐπιθυμίας (Sing.), קח־קח קח־קח 2₁₃ Σ' Θ' πάσας θέας
 ἐπιθυμητάς
 קח : קח־קח 1₁₇ (mas. Text קח־קח) A' βλαπτόμενον Σ' πεπλεονεκτούμενον
 Θ' ἀδικούμενον
 קח 11₁₁ A' Σ' Θ' Αἱμάθ
 קח : (קח)קח־קח 2₄ A' δόρατα
 קח 9₁₃ A' (?) Σ' Θ' ὑποκριταί
 קח־קח : קח־קח־קח 2₁₃ (mas. Text קח־קח קח־קח) A' ὀρυκταίς (von ὀ-
 ρυκτής) Σ' ἀκάρπαις
 קח : קח־קח 10₁₃ A' λατομέοντα
 קח : קח־קח 5₁₄ Σ' εἰς ἀπέραντον, קח־קח 10₁ Θ' ἀκρίβειαν
 קח : קח־קח קח־קח 10₁ Θ' ἀκριβαζομένοις ἀκρίβειαν
 קח 3₂₃ A' [Σ'] μαχαίρα
 קח : קח־קח־קח 11₁₅ A' Σ' Θ' ἀναθεματίσει
 קח : קח־קח 10₂₃ A' und Σ' Θ' συντομήν
 קח 5₁₀ ✕ ἐσκότασεν
 קח 5₂₄ A' Σ' Θ' θέρμη
 קח : קח־קח 8₁₃ A' (?) Σ' Θ' σφράγισον (A' nach Q σφράγισαι)
 קח : קח־קח 8₉ 1^o A' πτήσας, 2^o (welcher Übersetzer?) πτήσας, 2^o
 und 3^o (welcher Übersetzer?) ἡττάσας
 קח : קח־קח־קח 14₂₃ Σ' Θ' πηλοβρογχήσω αὐτήν
 קח ἁγαθόν (Neutr.) A' Θ' 3₁₃, Θ' und Σ' 7₁₃, καλῶς E' (?) 3₁₃
 קח : קח־קח 3₁₃ A' Σ' Θ' ἀλήθεα
 קח : קח־קח 6₅ A' μεμαμμένα (?)
 קח : קח־קח 3₁₃ A' ἐπιφοροῦσαι Σ' Θ' κροτοῦσαι
 קח 1₁₄ A' Σ' Θ' ὀχλήσιν (Q ἐνόχλησιν)
 קח (mas. Text קח־קח) 1₉ Σ' κροῦματος Θ' τρώσεως
 קח : קח־קח 7₁₃ [A'] Σ' ποταμοῦ
 קח־קח־קח 8₉ A' Θ' Ἰεβραρχίον Σ' Ἰβραρχίον
 קח 8₁₁ <A' oder A' Θ'> und <Σ'> χερός, (קח) 11₁₄ A' und Σ' Θ' χερός
 (710 hat bei Σ' Θ' χερῶν), (קח) 3₁₁ A' χερῶν
 קח : קח־קח 12₁ A' Σ' Θ' ἐξομολογήσονται

- גַּד : (ג)גַּד 7₁₅ Θ' γνάβαι
 גִּבְיָה : גִּבְיָה 8₁₉ Α' γνωριστάς Σ' γνώστας
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 8₂ Α' ἐν Ἰουδαίᾳ (?) Σ' διὰ τοῦ Ἰούδα
 הִתְהַיָּה 7₁₅ Α' Σ' κύριος, 3₂ Α' Σ' κύριον, 11₂ Θ' τοῦ θεοῦ
 הִתְהַיָּה 4₁ ✕ Α' Σ' Θ' ἡμέρα, (ה)הִתְהַיָּה 13₂₁ Α' Σ' Θ' ἡμέραι
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה . . . הִתְהַיָּה 14₂₀ [Α'] (Σ') ἅμα . . . ἐκάρη(ς)
 הִתְהַיָּה 1₂₁ Α' ὁμοῦ Σ' und Θ' ἅμα
 הִתְהַיָּה 5₂₂ Α' (?) Σ' Θ' οἶνον
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 11₂ Σ' [Θ'] ἐλέγξει
 הִתְהַיָּה 9₂ Α' νεανίας, הִתְהַיָּה 2₂ Α' παιδίοις Σ' τέκνων Θ' τέκνοις
 הִתְהַיָּה θαλάσσης [Α'] Σ' 11₂, Α' Σ' Θ' 11₁₃, θαλάσσαν [Α'] Σ' [Θ'] 8₁₃ (Α' Θ'
 nach Q θαλάσσης)
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 11₂ Θ' θηλάζον
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 1₁₃ Σ' οὐκ ἐστὶ προσοίσετε, הִתְהַיָּה 15₂ [Α'] (Σ')
 προσθέματα
 הִתְהַיָּה : siehe הִתְהַיָּה
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 14₂₁ (mas. Text הִתְהַיָּה) Α' und Σ' Θ' συντεταγμένοις αὐτοῦ
 (bei Α' ist falsch συντεταγμένοις überliefert)
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה הִתְהַיָּה 13₂₁ Α' Σ' στρούθο[ι]κάμηλοι Θ' θυγατέρες στρούθων
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 9₂ Α' σύμβουλος Σ' βουλευτικός
 הִתְהַיָּה 10₂₁ Σ' Θ' θρονοῦ, (ה)הִתְהַיָּה 10₁₉ Α' Σ' und Θ' θρονοῦ
 הִתְהַיָּה (Pausalform) 3₂₂ Α' [Σ'] und Σ' κάλλος, dazu fügt Σ' noch οἱ
 καλοὶ = הִתְהַיָּה hinzu
 הִתְהַיָּה 5₂ Α' Σ' ἐκολήγιον
 הִתְהַיָּה : (ה)הִתְהַיָּה 7₂ Α' ἐξοπνίσωμεν, vgl. auch הִתְהַיָּה
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה (ה) 8₁₃ Α' σκωλευθήσονται Σ' παγιδεσθήσονται Θ' ἐξοδθήσονται
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה φόβος Α' Σ' Θ' 11₂, Θ' 11₂
 הִתְהַיָּה : (ה)הִתְהַיָּה 2₂ Α' Θ' φωτίσει Σ' ὑποδείξει
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 14₁₃ Α' Σ' Θ' μηροῖς, 14₁₅ Α' Θ' μηροῦ Σ' βάθρη
 הִתְהַיָּה הִתְהַיָּה Ἰσραήλ Α' Σ' Θ' 8₁₄, Σ' 14₂
 הִתְהַיָּה 2₂ Α' Ἰσραήλ (?) Σ' Θ' Ἰσραήλ
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה (ה) 1₂ Α' περισσεύον (?) , הִתְהַיָּה 4₂ Α' Σ' Θ' περισσεύσας
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה 15₇ (mas. Text הִתְהַיָּה) Α' περίσσωμα αὐτῆς Θ' ὑπόλειμμα
 αὐτῆς
 הִתְהַיָּה : הִתְהַיָּה הִתְהַיָּה 15₇ Σ' περισσῶς ἐποίησεν, vgl. auch הִתְהַיָּה
 2 ὥς mit Nomen im Nominativ oder Akkusativ bei verschiedenen
 Übersetzern 1₁₅, 16, 5₁₅, 10₁₅, 11₁, 9, 14₁₅ zweimal, 16₂
 ὥς mit Nomen im Genetiv Α' 5₂₉
 ὥς mit Nomen im Dativ Θ' 10₁₈
 ὥς mit ἐν und Nomen (Σ') 8₁₁ (ὥς ἐν κράτει = הִתְהַיָּה + הִתְהַיָּה ?)
 ὥς mit Verbum finitum: 5₂₄ הִתְהַיָּה Α' Σ' Θ' ὥς ἐσθίει, 13₁₉ הִתְהַיָּה
 Σ' ὥς ἐστρεψεν

κατά c. acc. A' Σ' 5₁₇, (A' oder A' Θ') 8₁₁

(ἐν, also כ statt כ Θ' 16₁₁)

כבד : כבד 8₂₈ A' Σ' Θ' ἐβάρυνεν, כבד 6₂₀ (mas. Text כבד) Σ' ἐβάρυνεν

כבד : כבד 1₄ A' βαρύς Σ' βεβαρημένος (oder -ων?) Θ' βαρόνων

כבד 11₁₀ A' Σ' Θ' δόξα, (י)כבד 3₈ A' und Σ' δόξης, כבד 5₁₈ Σ' E' (?) οἱ ἐνδοξοὶ αὐτοῦ

כבד : כבש 1₁₁ ἀμύνω, 5₁₇ A' Σ' ἀμύνοι

כב 8₁₁ ✕ τὰδε

כב : כב(ב) 9₈ A' Σ' Θ' ἐτοιμάσαι

כב δτι bei verschiedenen Übersetzern 3_{9.10} zweimal. 5₁₀. 7₁₉. 8₁₁. 9₂. 10₂₃. 15₂, auch in 3₂₄, wo man כב jetzt als Substantiv auffaßt; bei Σ', der כב oft anders übersetzt (s. gleich), findet sich זכ 3_{9.10} (A' Σ' Θ'). 5₁₀ (A' Σ' Θ'). 7₁₉. 9₂

זכר Σ' 2₈. 9₂. 10_{13.23} (angeblich Σ' Θ'). 15₂ ([A']⟨Σ'⟩)

זכ Σ' 3₂₄, wo man כב jetzt als Substantiv auffaßt

אלל Σ' 10₇

כל wird von allen Übersetzern stets durch Formen von πᾶς wiedergegeben: 2_{13.16}. 3₁. 7₁₉ zweimal. 8₇. 9₄. 14_{9.20.31} (כל A' Σ' Θ' πᾶσα). 15₂

כל : כל 1₂₈ Σ' ἀναλωθήσονται

כל 10₂₃ A' τελευτήν Σ' Θ' συντέλειαν

כל : כל 13₂ [A'] Σ' σκεύη

כל : כל διά τοῦτο A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆

כל ἐπὶ τούτῳ A' 15_{4.7}

ἐνεκὴν τούτου Σ' 15₄, διότι Σ' 15₇

διὰ τούτου Θ' 15₇

כל : (י)כל 8₈ Σ' Θ' πτερυγίσαι

כל : כסכס 11₉ A' Σ' καλύπτοντα

כל : (ס)כל 13₁₀ Σ' ἄσπρα

כל : (כ)כל 1₁₅ A' ταρσοὺς

כל 9₁₃ A' κατακάμπτοντα Σ' κάμπτοντα

כל 5₁₀ A' (?) Σ' Θ' ἀμπέλων

כל : כלכל 10₇ Σ' ἐξολοθρεῦσαι

כלכל 13₁₉ Σ' Χαλθαίω

כלכל : כלכל 3₈ A' ἐσκανδαλισθῇ Σ' Θ' ἡρθένησεν, כלכל(י) 8₁₅ A' ἐσκανδαλωθήσονται Σ' προσκόψουσιν, כלכל 5₁₇ Σ' Θ' ἀσθενῶν

כלכל 11₁₄ A' ὁμίλῃ Σ' Θ' ὁμων

כל vor Substantiven geben alle Übersetzer häufig durch eis oder durch den Dativ wieder (Dativ auch in 11₂ Σ' τῇ ἐράσει und τῇ ἀκοῇ). Außerdem kommt vor:

κατά c. acc. Θ' 11₂ (κατά τὴν θέλῃν = כסכס, vgl. die Anm. z. St.)

Genetiv [A'] Σ' 11₉, Σ' Θ' 5₂₀, Α' Σ' Θ' 14₂₂, Θ' 16₂ ('Αρνών, s. z. St.)

Akkusativ Α' 3₉ (ἐκτοτός = οὐτὸς), Α' Σ' Θ' 14₂

Auslassung des zweiten ᾱ bei Σ' in 7₂₂, wo das eben vorhergegangene εἰς noch nachwirkt

freiere Übersetzung: 7₁₁ πῶς οὐ θ' ἄνω, 9₉ πῶς Σ' [Θ'] ἐπληθύνθη, 14₂₀ πῶς [Α'] (Σ') ἀμερίμως θ' πιστοποιήσας, 16₂ πῶς οὐ πῶς Σ' ἀπαγομέναι πέραν Ἀρνών.

Über die Wiedergabe von ᾱ durch den Artikel bei Α' s. oben S. 113
ᾱ mit Infinitiv wird übersetzt durch

τοῦ c. inf. Α' 3₉, 5₂₂, 10₂, vgl. oben S. 113

einfachen Infinitiv Σ' 10₇ zweimal, Σ' Θ' 10₂ zweimal, [Α'] Σ' Θ' 5₂₂
εἰς c. inf.: Σ' 3₉ εἰς τὸ παραπικραίνειν = πῶς

ἐν c. inf.: Θ' 7₁₂ ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν = πῶς

καὶ οὐ, οὐκ, οὐχ bei verschiedenen Übersetzern 1₉ dreimal, 9₂, 11₂, 14₂₀

οὐ μή [Α'] Σ' Θ' 13₂₂

καὶ οὐδέ Σ' [Θ'] 11₂, aber Α' 1₉ καὶ οὐκ

καὶ πῶς καὶ καὶ 1₁₂ Σ' οὐκέτι προσοίσεται

καὶ : καὶ καὶ καὶ καὶ 7₁₂ Σ' κοποῦτε und κοποῦν, καὶ : καὶ καὶ 1₁₂
Α' ἐμόχθησα αἰρών Σ' ἐκοπώθην ἱλασθόμενος Θ' ἐκοπίασα ἀριέναι

καὶ, καὶ, (καὶ) καὶ καὶ Α' Θ' 7₂, Α' Σ' Θ' 13₇, καρδίας (Sing.) Α' Σ' 9₂, Α' 10₁₂, καὶ καὶ καὶ καὶ 10₇ Σ' ἐξάρα διανοεῖται

καὶ καὶ 5₂₂ Α' λείοντων (lies λείοντος)

καὶ καὶ 5₂₂ Α' Σ' Θ' φλογός, καὶ καὶ 13₂ Θ' φλογός, καὶ καὶ καὶ 4₂ Σ' πορὸς φλεγόμενος

καὶ : καὶ καὶ (καὶ) 7₁ Α' Σ' Θ' πολεμήσαι

καὶ 8₁ Α' (?) Σ' ἄρτο

καὶ 16₂ Θ' νυκτί, καὶ καὶ 4₂ Σ' νυκτός

καὶ : καὶ 1₂₁ Α' Θ' ἀλλισθησεται Σ' ἠδλίξετο

καὶ : siehe π

καὶ : (καὶ) καὶ 8₁₂ Α' Σ' Θ' διδακτοίς

καὶ : καὶ καὶ γλώσσα Α' Σ' Θ' 5₂₁, γλώσσαν Α' Σ' Θ' 11₁₂

καὶ καὶ 9₂ Α' und Σ' κατάβρωμα

καὶ : καὶ καὶ 7₁₂ Θ' ἀπέσασθαι τὸ πονηρόν Σ' ἀποδοκιμάσαι τὸ κακόν

καὶ καὶ 14₂ Σ' Θ' φορολογία

καὶ : καὶ καὶ 1₂₂ Α' περιεστημένος Σ' μεμιγμένος Θ' περιηρημένος

καὶ καὶ : siehe καὶ

καὶ 8₁ Α' ταχὲ Σ' Θ' ταχέως

καὶ καὶ καὶ Α' 15₂, Σ' 15₉

καὶ καὶ 14₁₂ Α' Σ' συνταγῆς Θ' καιροῦ, (καὶ) καὶ καὶ 1₁₂ Α' συνταγῆς

רָחֵם : siehe רַחַם

רָחֵם 8₁₄ Σ' Θ' σκάνδαλον Α' σκῶλον

רָחֵם : רָחֵם 14₂₃ Α' Σ' Θ' κληρονομίαν

רָחֵם : רָחֵם 5₁₃ (mas. Text רָחֵם) Σ' Ε' (?) τεθνηκότες, רָחֵם oder רָחֵם
14₁₁ (mas. Text רָחֵם) Σ' ἐθανατώθη

רָחֵם : רָחֵם 14₁₁ (mas. Text רָחֵם) Θ' ὁ θάνατος

רָחֵם : רָחֵם 2₄ Α' κλαστήρια

רָחֵם : רָחֵם 5₁₇ Α' μεμολωμένων Σ' παρανόμων

רָחֵם : רָחֵם 2₁₉ Α' ὑπορώξιν Σ' ὑπόκεινον Θ' δότας

רָחֵם : רָחֵם 3₂₃ Α' Θ' μετακδόματα Σ' περιζώματα

רָחֵם 14₂₃ Σ' Θ' πηλοβροχία

רָחֵם : רָחֵם 14₅ Α' Σ' ῥάβδον [Σ'] (Θ) βακτηρίαν

רָחֵם : רָחֵם 8₅ Σ' Θ' ἔκτασις

רָחֵם : רָחֵם 3₂₃ Α' λέντια Σ' ἐγχείρια Θ' ζώνας

רָחֵם 1₂₂ Α' und Σ' und Θ' ὅδατι, 11₅ Α' Σ' ὅδατα, 14₂₃ Α' und Σ' Θ'
ὁδάτων

רָחֵם : רָחֵם 14₁₁ Σ' περιβόλαιον

רָחֵם 8₁₄ Α' σκάνδαλον (lies σκανδάλου)

רָחֵם 3₅ Α' σκανδαλισμός Σ' Θ' ἀσθένεια

רָחֵם : רָחֵם 2₅ Σ' ἐπλήροθησαν, רָחֵם 6₁ [Α'] Σ' Θ' ἐπλήρουν

רָחֵם 1₅ Α' ἀβλιστήριον Σ' νοκτοφυλάκιον

רָחֵם 7₂₀ Σ' βασιλεία, 10₁₃ Α' βασιλέως

רָחֵם : רָחֵם 13₁₉ Σ' βασιλείων, 14₁₆ Σ' βασιλείας

רָחֵם ἀπό Α' 1₂₄ (?). 2₅. 7₂ (Q ἐκ). 9₁₁ (ἀπὸ ἀρχῆθεν), Σ' 1₂₉. 2₆, Θ'
9₁₁, Α' Σ' 9₁₁ (ἀπὸ ἐπιδοθεν), [Α'] Θ' 8₁₁ (ἀπὸ τῆς ὁδοῦ = רָחֵם
רָחֵם), anonym 14₁₉

ἐξ Α' 5₂₃ (und nach Q in 7₂, s. oben)

freiere Übersetzung: 5₂₃ רָחֵם רָחֵם Σ' ἀπαιροῦντες αὐτοῦ, 7₁₅ רָחֵם

רָחֵם Σ' οὐκ αὐταρκές ἔμην, 8₁₁ רָחֵם רָחֵם(ר) Σ' ἀπέστησέν με μὴ
πορεύεσθαι

רָחֵם : רָחֵם 1₁₃ Α' δῶρον Σ' προσφοράν Θ' μανὰ

רָחֵם : רָחֵם(ב) 5₂₃ Α' χιρνάν

רָחֵם 11₁₆ Α' ἀπεσκολοπισμένη, רָחֵם 7₅ Σ' ὁδόν

רָחֵם 10₁₉ Α' Σ' (?) φήψω Θ' ἀριθμῶ

רָחֵם : רָחֵם 16₅ Α' Θ' διαβάσεις, vgl. auch רָחֵם

רָחֵם : רָחֵם 8₂₃ Α' Σ' ἔκλωσις

רָחֵם : רָחֵם 7₁₃ Σ' οὐκ αὐταρκές ἔμην

רָחֵם : רָחֵם 3₂₃ Α' περιβόλαια Σ' ἀναβόλαια

רָחֵם : רָחֵם 7₁₁ Θ' ἄνω

רָחֵם : (רָחֵם- oder רָחֵם) רָחֵם 3₅ Α' Σ' ἐπιτηδεύματα Θ' διαβούλια, 1₁₆.

3₁₀ Α' Σ' Θ' ἐπιτηδεωμάτων

רָחֵם : (רָחֵם) רָחֵם 8₁₂ (mas. Text רָחֵם(ר) רָחֵם) Α' θρόνης Σ' Θ' κραταίωμα

- πῶς 3₂₄ Α' ποιήματος Θ' ἔργου, πῶς πῶς 3₂₄ Σ' κόσμος τριγών
 πῶς 6₁₂ Ε' (?) τῶν ἐστηλωμένων
 πῶς 7₁₈ [Α'] Σ' Αἰγύπτου
 πῶς 3₂₄ Α' Σ' ἐκτελίσ
 πῶς 8₁₄ Α' ἀγίασμα
 πῶς 1₁₈ Α' κλητὴν Σ' ἐπίκλησιν Θ' ἐπίκλητον (Fem.)
 πῶς 3₂₄ Α' ἐνούλωσεως Θ' μακί, πῶς πῶς 3₂₄ Σ' κόσμος τριγών
 πῶς : πῶς 11₈ Σ' [Ε'] ὁράσει Θ' ὅψιν
 πῶς : πῶς 9₈ Σ' [Θ'] ἐπληθύνθη (Θ' nach Q τῶ πληθύνειν)
 πῶς : πῶς (γ) 1₁₀ Α' προσερίσθη Σ' Θ' παραπικράνθη, 3₈ πῶς (δ)
 Α' προσερίσαι Σ' παραπικραίνειν
 πῶς : πῶς 1₁₁ (Α') σπειροτῶν
 πῶς 14₂₈ 15₁ Α' ἄρμα Σ' Θ' λῆμμα
 πῶς 10₁₈ Σ' πρίων
 πῶς 9₈ Α' μέτρον Σ' Θ' παιδεία, 9₈ Σ' [Θ'] παιδεία (Θ' nach Q παι-
 δείαν)
 πῶς : πῶς (Pausallform) 13₂₈ [Α'] Σ' Θ' ἀραλκοσθῶσιν (Q ἐραλκ.)
 πῶς herrschen : πῶς 16₁ Θ' ἄρχοντα
 πῶς vergleichen : πῶς 14₁₈ Σ' Θ' συμπαραβλήθης
 πῶς 14₁ Α' Σ' Θ' παραβολήν
 πῶς 11₁₄ Α' ἀποστολή Σ' Θ' ἔκτασις (es folgt χερσός = τῇ)
 πῶς : πῶς 7₂₈ Α' ἐξαποστολήν Σ' ἄρασιν
 πῶς : πῶς 15₈ Α' (?) Σ' Θ' ἡφανισμένον
 πῶς : πῶς 11₈ Σ' [Θ'] ἄκοη
 πῶς 3₁ Α' ἔρεισμα Σ' στήρισμα (lies στήριγμα), πῶς 3₁ [Α'] Σ'
 στήριγμα
 πῶς 3₁ Α' ἐρεισμός (lies -μόν) Σ' στήρισμός (lies στήριγμόν)
 πῶς : πῶς 10₂ Α' κρίσιν
 πῶς (?) : (γ) πῶς 3₂₈ Α' [Σ'] ἄνδρες, (γ) πῶς πῶς 3₂₈ Σ' οἱ καλοὶ τοῦ ἀρι-
 θμοῦ (s. z. St.); πῶς 5₁₈ s. unter πῶς
 πῶς 1₈ ✕ Α' ὁλοκληρία [✕] Σ' ὕγιες [✕] Θ' ἀπλῶς (?)
 πῶς : (γ) πῶς 11₈ Α' νότον (lies νότος)
 πῶς : πῶς 1₈ Α' διέσσαν
 πῶς 5₁₈ Α' Σ' νάβλα[ς], πῶς 14₁₁ Σ' τὸ πτώμα σου (von πῶς abge-
 leitet) Θ' κατέρρηξέν σε (wie aufgefaßt?)
 πῶς 4₈ Σ' φέγγος
 πῶς : πῶς 8₈ Α' καταντήσαι Σ' φθάσαι
 πῶς 8₁₄ Α' προσκόμματος
 πῶς : (γ) πῶς 3₁₈ Α' πράκτορσιν Σ' Θ' πράκτορες, (ση) πῶς 14₁ Σ' πο-
 ρολογούντας
 πῶς oder πῶς : πῶς (γ) 3₈ Θ' προσκόφει (s. z. St.)
 πῶς : πῶς 16₂ Α' μεταναστεύον Σ' Θ' μετακινούν

- πηρ : πηρ 8₁₁ A' έξωσθόμενος, πηρ 13₁₄ A' έξωσμένος, (γ)πηρ 16₄
 A' Σ' έξωσμένοι Θ' διωσπαρμένοι
 ρηρ : ρηρ 11₁ A' ἐλαύνων
 ςηρ : ςηρ 7₁₉ A' ἀπόρρην Σ' ἐπαινετοίς Θ' καταδότοις
 ρηρ : ρηρ(γ) 2₁ A' [Θ'] ποταμωθήσονται Σ' συρρέουσι
 ρηρ 7₂₀ Σ' ποταμοῦ
 ρηρ : ρηρ 7₂ <Θ' ?> προσετέθη
 ρηρ : ρηρ 13₁₄ [A'] Σ' Θ' φεύξεται (A' nach Q φεύζονται)
 ρηρ : ρηρ(γ) 7₂ A' Θ' ἐσαλεύθη, ρηρ(γ) 6₄ [A'] Σ' ἐσαλεύθη
 ρηρ : (γ)ρηρ 10₁₅ Σ' κινούντων
 ρηρ : ρηρ 3₂₁ A' und [E'] <Θ'> ἐνώτια, ρηρ ρηρ 3₂₁ Σ' τὰ περὶ τοὺς
 μοκτηρας
 ρηρ : (ρ)ρηρ(γ) 14₁ Σ' διελοῦνται
 ρηρ : ρηρ 15₁ A' χαιμάρροι, ρηρ 7₁₉ A' χαιμάρροις Σ' φάραγγας
 ρηρ : (ρ)ρηρ(γ) 12₁ A' Θ' παρεκάλεσας
 ρηρ : ρηρ 5₂₅, 9₁₆, 14₂₀ A' Σ' Θ' ἐκτεταμένη, ρηρ 3₁₈ A' ἐκτετα-
 μένη (lies -νας)
 ρηρ : ρηρ 5₁ A' und Σ' φωτόν
 ρηρ 3₁₉ A' χροκοφάντος
 ρηρ : ρηρ 2₁ A' εἶξεν (lies -σας) Σ' ἀπέριψεν (lies -φας)
 ρηρ 14₂₂ A' γονήν, vgl. ρηρ
 ρηρ : ρηρ 1₃₁ A' Σ' Θ' σπινθήρα
 ρηρ 14₂₂ Σ' (oder vielmehr A' ?) ἀπόγονον, vgl. ρηρ
 ρηρ : ρηρ 2₁ A' ξένων Σ' ἀλλοτρίων Θ' ἀλλοτρίους
 ρηρ : ρηρ 11₁₂, 13₁, A' Σ' Θ' 11₁₉, σημείον <Σ' oder Θ'> 5₂₆
 ρηρ : ρηρ 7₁₈ A' Θ' (?) κονίζαις Θ' (?) δάσειν Σ' πολυτελείαι
 ρηρ 3₆ A' παῖς Σ' νέος Θ' νεώτερος, ρηρ 3₄ A' παῖδας Σ' νεανίας
 (Plur.)
 ρηρ : ρηρ 1₃₁ A' τινάγμα Σ' Θ' ἀποτίναγμα
 ρηρ : ρηρ 3₂₀ A' φυγής, ρηρ ρηρ 3₂₀ Σ' τὰ σκεῆη τῆς ἐμπνοίας, ρηρ 5₁₄
 <Σ'> ἐποτόν
 ρηρ : ρηρ 3₁₃ A' ἐστήλωται Σ' ἵσταται
 ρηρ 13₂₀ A' νίκος Σ' Θ' τέλος
 ρηρ 14₁₉ A' ἀκρεμών(?) Σ' ἑκτρισμα Θ' βλαστός
 ρηρ : ρηρ(γ) 3₂₆ A' ἀθωωθήσεται Σ' κενωθήσεται Θ' καθαρισθήσεται
 ρηρ : ρηρ 15₁ A' περιήλθεν <Σ' oder Θ'> ἐκόκλωσεν
 ρηρ 3₂₄ A' κόλασμα Σ' πληγή
 ρηρ : ρηρ 2₁ A' ἄρης Σ' Θ' ἀφής, ρηρ 1₁₁ A' αἶρων Σ' ὁλασόμενος
 Θ' ἀφίναί, ρηρ ρηρ 3₁ A' αἰρόμενον προσώπῳ Σ' αἰδέσιμον
 Θ' τεθυμασμένον προσώπῳ, 9₁₄ A' αἰρόμενος προσώποις Θ' ἐ-
 κτημένος πρόσωπα Σ' αἰδέσιμος, ρηρ 2₁₂ A' Σ' Θ' ἐκτημένον
 ρηρ : ρηρ 3₁₂ (mas. Text ρηρ) Θ' δανεισθεί

- קָשׁוּ : קָשׁוּ 5₁₁ Σ' χρονίζοντας ἕως σκοτίας
 קָשׁוּ (von קָשׁוּ abgeleitet, vgl. aber קָשׁוּ) 13₂ Α' γνωφώδους
 קָשׁוּ : קָשׁוּ(7) 3₄ Α' δώσω
 קָשׁוּ 9₄ Α' ἐπαγωγῇ Σ' βία
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 9₄ (mas. Text קָשׁוּ) Α' ἐπαγομένη Σ' ἐβιάσθη
 קָשׁוּ : (קָשׁוּ) 1₂₂ Α' συμποσιασμός Σ' und Θ' οἶνος
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 9₁₇ Α' συγχωῶμαι, 10₂₂ Σ' Θ' δάση
 קָשׁוּ : (קָשׁוּ) 14₂₂ Σ' Θ' βάσταγμα
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 9₁₆ (Α') στασιώσει (Σ') συμβαλεῖ (Θ') συγκεράσει
 קָשׁוּ 5₂₂ (Α') σοσοισμός
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 5₂₂ Α' ἀριστώντες(?) ἐξ αὐτοῦ Σ' ἀραιρόντες αὐτοῦ,
 (קָשׁוּ) 8₁₁ (mas. Text קָשׁוּ) Α' Θ' ἀποστήσει Σ' ἀπέστησεν,
 vermutlich auch קָשׁוּ 1₂₂ Σ' ἀποστήσω
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 8₁₀ (mas. Text קָשׁוּ [Pausalform]) ἐμπορία
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 1₂₂ ✕ Α' στέμφοι ✕ (Σ') σκυρία, (קָשׁוּ) 1₂₂ Α' στέμ-
 φοι Σ' σκυρία Θ' γιγαριῶδες
 קָשׁוּ 1₂ Α' συσκιασμός (lies -μός?) Σ' καλόβη
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 6₄ [Α'] Σ' οὐδὼν
 קָשׁוּ : siehe קָשׁוּ
 קָשׁוּ : (קָשׁוּ) 5₂ Α' Σ' Θ' ἐλιθολόγησα (lies -σεν)
 קָשׁוּ 1₂ Α' ἀπόστασιν Σ' παράβασιν Θ' ἔκκλησιν
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 16₂ Θ' κρύβον, קָשׁוּ 8₁₇ (Α') ἀποκρύπτοντα (Sing.)
 קָשׁוּ 14₁₄ Α' πάχος Σ' νεφέλη, קָשׁוּ 5₂ (Α') πάχη
 קָשׁוּ 5₁₆ Α' Σ' Θ' βρόχον (Var. βρόχη)
 קָשׁוּ : קָשׁוּ(7) 6₂ Α' διαβάς Σ' παράγων, קָשׁוּ קָשׁוּ 16₂ (mas. Text
 קָשׁוּ) Σ' ἀπαγόμεναι πέραν Ἀργών
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 7₂₀ Σ' ἐν τῷ πέραν c. gen.
 קָשׁוּ 13₂ (Θ') μήμβος, (קָשׁוּ) 10₂ Σ' Θ' ὀργής
 קָשׁוּ 5₁₉ Α' Σ' Θ' ἀμάξης
 קָשׁוּ 8₂ Α' und Σ' ἕως
 קָשׁוּ 1₄ Α' und Σ' ἀνομία Θ' ἀνομίαν
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 14₂₂ Α' πετάμενος Σ' ἐκλόων (von קָשׁוּ abgeleitet) Θ' πε-
 τόμενος
 קָשׁוּ 16₂ Α' πετινόν
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 14₂ Α' Θ' ἐξήγειρεν, קָשׁוּ (Pausalform) 15₂ [Α'] Σ' Θ' ἐξε-
 γείρουσιν (Α' nach Q ἐξανηγροῦσιν)
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 3₁₂ (Α') ὀφθαλμοίς, קָשׁוּ 2₁₁ Α' ὀφθαλμῶν Σ' und Θ' ὀφθαλ-
 μοί, קָשׁוּ 3₂ Α' ὀφθαλμοίς Σ' ὀφθαλμός, (קָשׁוּ) 11₂ Θ' ὀφθαλμῶν
 קָשׁוּ : siehe קָשׁוּ
 קָשׁוּ 5₂₇ Α' ἐκλαυμένος
 קָשׁוּ : קָשׁוּ 3₁₂ Α' παρενοχάζουσαι(?) Σ' εὐρύθμως βαίνοσαι Θ' σχε-
 διάζουσαι

- ספּר : ספר 3₁₈ A' und (Θ') ὑποδημάτων Σ' [und A'] περισκελίδας
 ספר ἐπὶ c. acc. A' 2_{18. 18.} (5 s.) 10_{12. 15.} 14₁₄, Σ' und Θ' 14₁₂, A' Σ' Θ'
 5₃₀, Σ' Θ' 2₁₈
 ἐπὶ c. dat. Σ' 14₁₄
 ἐπὶ c. gen. A' 15₇
 ἐπὶ mit unflektiertem Eigennamen [A'] (Σ') 15₉
 κατὰ c. gen. Σ' 10₁₅, Σ' Θ' 10₆, [A'] Σ' Θ' 14₁₆
 ספר: siehe 12
 סר : (ס)סר 14₂₃ [A'] (Θ') κλοιός
 סר : (ס)סר 11₁₆ [A'] Σ' Θ' ἀναβάσεως
 סר : סרסר 7₉ Σ' ἀνωτέρας (Sing.)
 סרסר : (ס)סרסר 12₄ A' ἐναλλαγός Σ' Θ' ἐπιτηδεύματα
 סר : סרסר 3₁₂ A' ἐπιφολλίζει Σ' Θ' καλαμηταί
 סרסר 7₁₄ A' Σ' Θ' νεάνις
 סר : סר סר 8₉ Σ' Ἑμμανουήλ
 סר 10₆ Σ' Θ' λαός (ebenso A' in 8₁₁? s. S. 70 Anm. 322), סרסר 8₉
 A' Σ' Θ' λαοί
 סרסר : סרסר 7₁₁ Θ' βάθρονον
 סר 13₂₃ A' Σ' (?) Θ' τροφή
 סר : סר 10₉ A' πνήτων
 סר 10₁₈ A' Σ' ἐβλων Θ' ἐβλα
 סר 16₃ A' Θ' und Σ' βουλήν
 סרסר 1₁₈ A' ἐπισχεσθαι Σ' συστροφὴν Θ' ἐπισύσχεσθαι
 סרסר : סרסר 15₇ A' ἱεῖων
 סר : סרסר 3₁₁ A' ἀσχημονήσει Σ' γομώσει Θ' ἀποκαλύψει
 סרסר : סרסרסר 5₃₀ [A'] Σ' Θ' ἐν τῷ γνωφοδοθαι αὐτήν
 סר : סרסר (ס) 2₁₈ A' θροῖσαι, vgl. auch סרסר
 סר 15₇ A' und Σ' und Θ' ἐποίησεν, סרסר 5₁₀ A' (?) Σ' Θ' ποιήσει,
 סרסר 3₁₁ A' ποιηθήσεται
 סרסר : סרסר 5₁₀ A' Σ' Θ' δέκα
 סר 4₉ Σ' καπνόν, 9₁₇ A' und Θ' καπνός Σ' καπνῶ
 סרסר : סרסר 1₁₁ (A') καιρίμων, סרסר 14₉ A' Θ' (?) καιρίμους
 סרסר : (ס)סרסר 3₁₇ (tiber. Vokal. סרסר) A' κόμην Σ' πρόσσφιν Θ' τὰ
 κατὰ πρόσωπον
 סרסר : סרסר 10₁₅ A' αἰχῆσαι
 סרסר : סרסר 3₂₀ A' Σ' στεφάνους
 סרסר 14₁₀ A' Σ' σῶμα
 סרסר : סרסר 1₂₁ A' Σ' Θ' λυτρωθήσεται
 סר (Pausallform) 13₁₂ A' κερρὸν (Akkusativ)
 סרסר 9₉ A' θαυμαστός Σ' παραδοξασμός
 סרסר : סרסר 5₂₀ A' Θ' διασώσεται Σ' ἐκνικήσεται
 סרסר : סרסר סרסר 15₉ Σ' τῷ διασώσεται ἀπὸ Μωάβ

- פִּלְשָׁם 14²⁰ Φολισαίμ, 14²¹ Α' Σ' Θ' Φολισθαίμ (?)
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 9¹¹ Α' Σ' Θ' Φολισαίμ, 11¹¹ Α' und Σ' Θ' Φολισθαίμ
 פִּלְשָׁם 3¹ Α' und Θ' προσώπῳ, 9¹⁴ Α' προσώποις Θ' πρόσωπα, יָשׁוּ und
 (פִּלְשָׁם) 13⁸ Θ' πρόσωπον, יָשׁוּ 7² Α' ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου,
 פִּלְשָׁם יָשׁוּ 3², 9¹⁴ Σ' αἰδέσιμον, resp. -μός
 פִּלְשָׁם : siehe פִּלְשָׁם
 פִּלְשָׁם 4² ✕ καρπός, 10¹¹ Α' καρπὸν, 3¹⁰ Α' (?) Σ' Θ' καρπούς
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 14²⁷ <Α> ἀκυρώσει
 פִּלְשָׁם : siehe פִּלְשָׁם
 פִּלְשָׁם : (פִּלְשָׁם) 3²⁶ Α' [Θ'] ἀνοίγματα Σ' θόραι
 פִּלְשָׁם 3²⁴ Σ' στηθοδεσμίδος
 פִּלְשָׁם 11¹¹ Α' Φεθρός
 פִּלְשָׁם 7²¹ Α' ποιμνίον
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 1⁹, 14^{24, 27} Α' στρατ(ε)ῶν Σ' Θ' δυνάμειον
 פִּלְשָׁם 13¹⁰ Σ' δόναμις
 פִּלְשָׁם 3¹⁰ Α' Θ' δίκαιος Ε' (?) δικαίῳ, פִּלְשָׁם 5²³ Α' δικαίων Σ' δικαίον
 פִּלְשָׁם 1¹¹ Α' Θ' δίκαιον Σ' δικαιοσύνη
 פִּלְשָׁם 1²⁷ Α' Σ' δικαιοσύνη, פִּלְשָׁם 5²³ Σ' δικαιοσύνην, פִּלְשָׁם 5²³ (mas.
 Text פִּלְשָׁם) Α' δικαιοσύνας
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 12⁶ Α' Σ' χρημάτις Θ' τέρας
 פִּלְשָׁם (Pausallform) 16⁸ Θ' μεσημβρίας (Sing.)
 פִּלְשָׁם 8¹ Α' und Σ' τραχίλος
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 13⁸ Α' Σ' Θ' ἐντειλάμην, (פִּלְשָׁם) 10⁶ Σ' Θ' ἐντελοῦμαι
 פִּלְשָׁם 2¹⁰ στερέωμα, 8¹⁴ Α' στερέον (in dem verderbten Texte von 710
 Neutr., ursprünglich Mask.)
 פִּלְשָׁם 3¹⁷ Α' (?) Σ' Θ' Σιών
 פִּלְשָׁם : (פִּלְשָׁם) 16⁸ Θ' σιάν
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 5¹⁰ Α' (?) Σ' Θ' ζευγὼν
 פִּלְשָׁם 4² [Α'] Θ' ἀνατολή
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 3²³ Α' μέτρας (Plur.) Σ' Θ' διαδήματα
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 3²⁰ <Σ> βραχίρια
 פִּלְשָׁם 14¹³ Α' Σ' Θ' βορρά
 פִּלְשָׁם 14²⁰ Α' Σ' Θ' βασιλικός
 פִּלְשָׁם 11⁸ Α' Σ' βασιλικός
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 8¹⁰ Α' ὀρνεύζοντας Θ' στροβιλίζοντας
 פִּלְשָׁם *Bedrängnis* 5²⁰ θλίψεως
 פִּלְשָׁם *Feind* : פִּלְשָׁם 1²¹ Α' (?) τῶν θλιβόντων με
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם 8¹⁶ [Α'] Σ' Θ' θήσον (Α' nach Q ἐθήσον)
 פִּלְשָׁם : פִּלְשָׁם ... פִּלְשָׁם 14²⁰ [Α'] <Σ> ἄμα ... ἐτάφη(ς)
 פִּלְשָׁם : (פִּלְשָׁם) 14¹⁰ τάφος
 פִּלְשָׁם ἀρχήθεν Α' 9¹¹ (ἀπὸ ἀρχήθεν), 11¹⁴ (οἴους ἀρχήθεν), ἀνατολῆς Σ' 2⁸
 פִּלְשָׁם 3¹⁷ Α' Σ' Θ' κορυφήν

- סק : סקת 14²⁴ Σ' στήσεται
 קטר 10²² Α' ἀναστήματα Σ' ἡλικία Θ' μεγέθει
 לבק : לבק 8²² Α' Θ' ἐκλόβιζε Σ' ἐτάχονεν
 קל 16² Α' νοσσία[ν] Σ' Θ' νοσσιάν
 סור : סור 3² Α' Σ' Θ' μάντιν
 תטר 14²² Α' Σ' Θ' ἐχίνου
 קטר : קטר 7² Σ' τὸ ἄκρον, קטר 7¹² [Α'] Σ' πέραν c. gen.
 קטר 2¹ Α' τέλοςμα Σ' Θ' πέρας
 קטר : קטר 3¹ Σ' ἐξουσιαστικής
 קטר : (קטר) 7² Σ' κλάσωμεν Θ' κόψωμεν (mas. Text קטר, Σ' und
 Θ' sprachen קטר(קטר))
 קטר : קטר 12² Α' ἐπικαλίσσθε
 קטר : קטר(ק) 8² Α' προσήγγισα
 קטר 5²² Α' Σ' Θ' καλάνην
 קטר 8¹² Α' Θ' σύνδεσμος [Ε'] (Σ') ἀντασία (besser ἀντασις)
 קטר 3²² Α' δεσμός Σ' ἐγκομβώματα Θ' ἐπιδέματα
 קטר 2² Α' κεφαλή, 9¹² Α' Σ' Θ' κεφαλή
 קטר 8²² [Α'] Θ' πρῶτον Σ' πρῶτος
 קטר : קטר 14²² Α' Σ' Θ' κατακλιθήσονται
 קטר : קטר 14² Α' ἐκλονήθη Σ' ἐσαλεύθη Θ' ὠργίσθη, קטר(ק) 5²²
 Α' ἐκλονήθησαν Σ' Θ' ἐταράχθησαν, קטר 14¹² Α' κλωνῶν
 Σ' ταράξας
 קטר : קטר(ק) 14² Σ' ὑποτάξουσι c. acc.
 קטר : קטר 3²² Σ' σπαθαρικά
 קטר : קטר ביקר(ק) 11² Θ' ὁσπρᾶναι αὐτὸν τοῦ φόβου
 קטר 7² Α' ἀνέμου, 11² Α' Σ' Θ' πνεύματι, קטר 15² (mas. Text קטר)
 Θ' σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς
 קטר : קטר 13² Σ' ἐπάρατε
 קטר : קטר 15² Α' ἀλαλάξωσι
 קטר : קטר 13¹² (mas. Text קטר) Θ' ῥίψωιν
 קטר : קטר 1¹² [Α'] (Θ' ?) ἐκδικεῖτε
 קטר : קטר 1² Α' ἡπαλόνθη[σαν]
 קטר 7¹² Θ' πονηρόν Σ' κακόν, קטר 3² Α' κακία Σ' κακά
 קטר 5¹² Σ' Ε' (?) λιμῶ
 קטר : קטר(ק) 5¹² Α' Σ' νεμνηθήσονται
 קטר : קטר 8² Α' Σ' Θ' (?) σαθροῦσθε
 קטר : קטר 14¹² Σ' σοσείσας
 קטר 9² Α' ὑπὸ Σ' σεισμῶ
 קטר 14² Α' Θ' ῥαφαίμ
 קטר : קטר 5²² Α' παρήσιν
 קטר : קטר 1²² Α' φονεῖς
 קטר 4¹ Σ' μόνον

- יָאֵשׁ : siehe יָאֵשׁ
 בָּנִי : בָּנִי 9₁₀ A' ἐνμετωρίσει Σ' Θ' ὀφώσει
 חָרָא : חָרָא 5₈ zweimal A' χώρα und χώραν (lies חָרָא)
 מַנְיָא : מַנְיָא 8₁₈ (Σ') μανιάκας
 מִשׁ : (ח)יחמח(ח) 14₂₃ A' Σ' Θ' θήσω
 מִשׁ : מִשׁ 2₁₈ A' ὀφείας Σ' Θ' θέας (Plur.)
 מִשׁ : מִשׁ 7₂₀ A' Θ' μεμισθωμένῃ Σ' μεμισθωμένους (s. z. St.).
 מִשׁ : מִשׁ 9₂ A' Σ' (?) Θ' εὐπροσόνην
 מִשׁ : מִשׁ 9₄ A' ἱματισμός Σ' περιβάλοιον
 מִשׁ : (ח)יחמח 11₄ A' Σ' Θ' χατέλων
 מִשׁ (oder מִשׁ) : מִשׁ 2₆ A' χορηγήσουσιν Σ' ἐκρότησαν Θ' ἱρ-
 κέσαντο
 מִשׁ : מִשׁ 3₁₆ (A') παρατενίζουσαι
 מִשׁ : (ח)יחמח 3₄ A' ἄρχοντας
 מִשׁ : מִשׁ 5₂₁ A' ἰχνη(?)
 מִשׁ : מִשׁ 1₆ A' λείμμα
 מִשׁ : מִשׁ 14₂₆ A' ἐμπιπρῶν Σ' φουσῶν Θ' ἐκροφῶν
 מִשׁ : מִשׁ 9₄ A' ἐμπρησμέν Σ' καθῶσιν
 מִשׁ : מִשׁ 5₂ Σ' ἐκλεχτήν
 מִשׁ : מִשׁ 12₂ A' χαράς (lies χαρά)
 מִשׁ : מִשׁ 5₂₀ A' βρόχημα Σ' Θ' ὄρομα (Var. ὄρογμα)
 מִשׁ : (ח)יחמח 5₁₄ ἑπαρσις (von אָשׁ abgeleitet)
 מִשׁ : מִשׁ 7₁₁ (mas. Text מִשׁ) Θ' εἰς ἄδην
 מִשׁ : מִשׁ 10₁₉ A' Σ' (?) ἐπιλειμμα, (מִשׁ) γַז מִשׁ 10₁₉ Θ' τὰ ἐπιλοιπα ξόλα
 מִשׁ : מִשׁ 15₆ Θ' τοῖς ἐπιλοιποῖς τῆς γῆς
 מִשׁ : מִשׁ 14₂ A' Σ' Θ' αἰχμαλωτίζοντες τοὺς αἰχμαλωτίσαντας
 αὐτοὺς
 מִשׁ : מִשׁ 11₄ A' Σ' Θ' ῥάβδῳ
 מִשׁ : מִשׁ 3₁₈ A' τελαμώνας
 מִשׁ : מִשׁ 15₄ A' Σ' Θ' συντριμμοῦ
 מִשׁ : מִשׁ 13₁₁ [A'] (Σ' ?) ἐξαλείψω Σ' (?) Θ' καταπαύσω
 מִשׁ : מִשׁ 14₁₆ A' Σ' Θ' κατακρύψουσιν
 מִשׁ : מִשׁ 13₁₆ A' σγκαίτασθήσονται Σ' παραχρησθήσονται Θ' σκα-
 θήσονται
 מִשׁ : מִשׁ 13₆ [A' συντριβή] Σ' Θ' τάλαιπωρία
 מִשׁ : מִשׁ 15₂ (A') ἐπρονομεῖσθ
 מִשׁ : מִשׁ 13₄ A' Σ' Θ' ἱκανοῦ
 מִשׁ : מִשׁ 1₁₈ A' εἰκη Θ' ματαίως, מִשׁ 1₁₈ Σ' προσφορὰν ματαίαν,
 מִשׁ 5₁₈ [A'] (Θ') ματαιότητος
 מִשׁ : מִשׁ 9₁₂ A' ἀπε(στράφη), מִשׁ 12₁ [A'] Σ' ἀπεστράφη, מִשׁ 1₁₁
 A' (?) Σ' οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?), מִשׁ 1₁₈ A' Σ' Θ'
 ἐπιστρέφω

- לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 6: [A'] Σ' Θ' τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ
 לָאֵשׁ 1:23 A' θεωροσκοπία
 לָאֵשׁ : siehe לָאֵשׁ
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 1: A' Σ' Θ' διαφθεύροντες
 לָאֵשׁ 8: A' κλύζων Σ' ἐπικλύζων
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ לָאֵשׁ 5: Σ' ἀφῆκε αὐτόν ὡς ἀνεπιβιβόν, לָאֵשׁ . . . לָאֵשׁ
 15: [A'] (Σ') προσθήσω . . . προσθέματα, לָאֵשׁ 16: Θ' δοῦ
 לָאֵשׁ 7:23 A' χέρσον (Akkus.) Σ' ἀφειμένον
 לָאֵשׁ 5:23 A' μέθοσμα
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 16: Θ' ἀποσταλάτε
 לָאֵשׁ 6:13 E' (?) ἀποβολή
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 10: Σ' Θ' σχολῆσαι
 לָאֵשׁ 9: (A') λάφυρα, 10: Σ' Θ' σκόλα, 8: Σ' Θ' σχολῆσαι
 לָאֵשׁ 1:23 Σ' ἀμοιβάς
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 10: ἐξάγει, לָאֵשׁ 14:23 Σ' Θ' ἀφανισμῶ
 לָאֵשׁ 1: A' Θ' οὐρανοί
 לָאֵשׁ ἀδάμας und ἀδάμαντα A' 5: 7:23, 9:17, αὐτόματα Σ' 5: αὐτό-
 ματον Σ' 7:23
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 6:10 (mas. Text לָאֵשׁ) Σ' ἐλικάνθη
 לָאֵשׁ (Pausalform) 1: A' ἐλαίω, 5: (A' Θ') ἐλαίων (lies ἐλαίου), לָאֵשׁ 12
 5: (Σ') ἀναμέσον (= רב) ἐλαίων
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 1: A' Θ' ἀκούσατε
 לָאֵשׁ 7: A' Σ' Θ' Σαμαρείας
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 1:18 A' διαφορά Θ' ἀλλοκοῦμενον
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 11:11 A' [Σ'] Θ' δευτέρον (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 8:14 A' Σ' (?) Θ' δοσίον, לָאֵשׁ 1:21 A' δύο αὐτοί Σ' ἀμφοτέρω
 Θ' ἀμφοτέροι
 לָאֵשׁ 11:11 A' Σ' Θ' Σενναάρ
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 10:13 A' Θ' σνήρηπασα
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ (י) 11: Θ' παίζεται
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ (י) 5: A' ἀπολαύσεως Σ' τέρψεως
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 13: Σ' ὁμαλοῦ, vgl. auch oben לָאֵשׁ
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 3: A' Σ' Θ' κριτήν
 לָאֵשׁ 2:11 A' ἐταπεινώθη Σ' und Θ' ταπεινός (s. S. 35 Anm. 93)
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 14: ἡδύχασεν, לָאֵשׁ 7: A' [Σ'] Θ' ἡδύχας (Σ' nach Theo-
 doret ἡδύχασον)
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 3:19 A' σάθινα Σ' μέτρας
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ (י) 5:25 und לָאֵשׁ 7:18 A' Σ' σφύρας
 לָאֵשׁ 14:23 A' Σ' ῥίζης
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 5:23 A' (?) Σ' Θ' πίνειν
 לָאֵשׁ : לָאֵשׁ 16: Θ' ἐν μέσῳ
 לָאֵשׁ 1:18 A' Θ' σφάλῃ

נִתְּנָה 8₁₈ A' Σ' Θ' νόμον
 נִתְּנָה ἀντὶ A' und Σ' und Θ' 3₂₄ (A' und Σ' zweimal)
 ὁπό c. acc. [Σ'] Θ' 10₄
 נִתְּנָה : נִתְּנָה 13₂₈ A' Σ' Θ' σαρρήνας
 נִתְּנָה : נִתְּנָה 14₁₈ A' διακεκαρμένος (??)
 נִתְּנָה 8₁₈ A' Σ' Θ' μαρτύριον
 נִתְּנָה : נִתְּנָה 7₂ Σ' ἀναβάσεως
 נִתְּנָה 3₄ A' ἐναλλάτται Σ' ἐπηρεάζεται
 נִתְּנָה 3₁₈ A' ἀδχῆμα Σ' κόσμον (Θ') τίμα, 13₁₈ Σ' ἀδχῆμα

2) Griechisch-hebräische Abteilung.

ἄβατος : -τον נִתְּנָה Θ' 5₄
 ἀγαθός : -θόν (Neutr.) נִתְּנָה A' Θ' 3₁₀, Θ' und Σ' 7₁₃
 ἀγαλλιάσθαι : -λιώνται נִתְּנָה ✕ 9₂
 ἄγισμα נִתְּנָה A' 8₁₄
 ἀγωγή : -γῆν (ס)נִתְּנָה A' (?) Σ' 5₁₇
 ἀδάμας und -μάντα נִתְּנָה A' 5₂, 7₂₂, 9₁₇
 ἄδης : εἰς ἄδην נִתְּנָה Θ' 7₁₁ (mas. Text נִתְּנָה)
 ἀδικεῖν : -κοόμενον נִתְּנָה Θ' 1₁₇ (mas. Text נִתְּנָה)
 ἀδικία : -κίας (Sing.) נִתְּנָה Θ' 10₁, -κίαν נִתְּנָה Σ' und Θ' 1₁₂
 ἀθροῖον : ἀθροισθήσεται נִתְּנָה (ר) A' 3₂₈
 Αἴγυπτος : Αἰγύπτου נִתְּנָה [A'] Σ' 7₁₈
 αἰδέομαι und -μον נִתְּנָה Σ' 3₂, 9₁₄
 αἶμα : αἵματι Σ' und αἵματι A' נִתְּנָה 9₄
 Αἰμάθ נִתְּנָה A' Σ' Θ' 11₁₁
 αἶρειν : αἶρων נִתְּנָה A' 1₁₄, ἄρης נִתְּנָה A' 2₉, αἰρόμενος und -νον נִתְּנָה
 A' 3₂, 9₁₄
 αἰχμαλωτίζειν : -ζοντες τοὺς -σαντας (ס)נִתְּנָה A' Σ' Θ' 14₂
 ἀκαρπος : ἀκαρπὺς נִתְּנָה (ב) Σ' 2₂₀ (mas. Text נִתְּנָה)
 ἀκοή : ἀκοῇ נִתְּנָה Σ' [Θ'] 11₂
 ἀκοῦειν : ἀκούετε נִתְּנָה A' Θ' 1₂
 ἀκρεμών (?) נִתְּנָה A' 14₁₉
 ἀκριβάειν : -ζομένοις ἀκριβείαν נִתְּנָה נִתְּנָה Θ' 10₁
 ἀκριβεία : -αν נִתְּנָה Θ' 10₁
 ἄκρος : τὸ ἄκρον נִתְּנָה Σ' 7₂

- ἀκοροῦν : -ρώσει רַחַּץ (A') 14₂₁
 ἀλαλάζειν : ἀλαλάξωσι רַחַץ A' 15₄
 ἀληθεία : ἀληθεία רַחַץ A' Σ' 10₂₀
 ἀληθεῖν : ἀληθεύει רַחַץ A' Σ' Θ' 3₁₃
 ἀλλὰ כִּי Σ' 10₇
 ἄλλοιόν : ἄλλοιούμενον רַחַץ Θ' 1₁₃
 ἄλλοτριος : -τρίων Σ' und -τρίους Θ' רַחַץ 2₆
 ἄμα רַחַץ Σ' und Θ' 1₂₁, ἄμα . . . ἐτάφη(ς) רַחַץ . . . רַחַץ [A'] (Σ') 14₂₀
 ἄμαξα : ἁμάξης רַחַץ A' Σ' Θ' 5₁₃
 ἁμαρτία : -τίαν רַחַץ A' Σ' Θ' 5₁₃
 ἁμείβειν : ἁμείβαντο ἑαυτοὺς κατὰ רַחַץ רַחַץ רַחַץ A' 3₉
 ἁμερίμωος רַחַץ [A'] (Σ') 14₂₀
 ἁμνός : ἁμνοί רַחַץ A' Σ' 5₁₇, ἁμνῶν רַחַץ 1₁₁
 ἁμοιβή רַחַץ A' 3₁₁, -βάς רַחַץ Σ' 1₂₀
 ἁμπελῶν רַחַץ A' (?) Σ' Θ' 5₁₀
 ἁμρότερος : -ροι Θ' und -ρα Σ' רַחַץ 1₂₁
 ἀνάβασις : -βάσεως רַחַץ Σ' 7₂, (γ)רַחַץ [A'] Σ' Θ' 11₁₃
 ἀναβόλαιον : -λαία רַחַץ Σ' 3₂₂
 ἀναθεματίζειν : -τίσει רַחַץ (γ) A' Σ' Θ' 11₁₃
 ἀναλίσκειν : ἀναλωθήσονται רַחַץ Σ' 1₂₃
 ἀναμέσον רַחַץ (als רַחַץ gedeutet) (Σ') 5₁
 ἀναπετανόναι : -τάσωμεν רַחַץ רַחַץ Σ' 7₆
 ἀνάστημα : -στήματι רַחַץ A' 10₂₂
 ἀνατολή רַחַץ [A'] Θ' 4₂, ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς רַחַץ Σ' 2₆
 ἀνδρείος : -ον רַחַץ Σ' 3₂
 ἄνεμος : ἁνέμοιο רַחַץ A' 7₂
 ἀνεπίβατος : ἀρῆσαι αὐτὸν ὡς -τον רַחַץ רַחַץ Σ' 5₆
 ἀνὴρ רַחַץ A' Σ' Θ' 13₁₄, ἄνδρες (γ)רַחַץ A' [Σ'] 3₂₅, רַחַץ A' 5₂₂
 ἄνθρωπος Σ' und Θ' und ἄνθρώπου A' רַחַץ 2₁₁, ἄνθρώπου רַחַץ Σ' 7₁₃
 ἀνοίγμα : ἀνοίγματα (γ)רַחַץ A' [Θ'] 3₂₃
 ἀνομία : -μία A' und Σ' und -μίαν Θ' רַחַץ 1₄
 ἀναπόδομα רַחַץ Σ' Θ' 3₁₁
 ἀνταρσία (besser ἀνταρσίς) רַחַץ [E'] (Σ') 8₁₃
 ἀντί רַחַץ A' und Σ' und Θ' 3₂₄ (A' und Σ' zweimal)
 ἄνω רַחַץ Θ' 7₁₁
 ἀνώτερος : -τέρας (Sing.) רַחַץ Σ' 7₂
 ἀνωφελής : -λές רַחַץ A' 1₁₃
 ἀπάγειν : -γόμεναι πέραν Ἀργίων רַחַץ רַחַץ Σ' 16₂ (mas. Text רַחַץ)
 ἀπαλλοτριῶν : ἀπηλλοτριώθησαν רַחַץ ※ (Θ') 1₄

ἀπαλόνειν : ἡπαλόνθη[σαν] קָרַח א' 1₈

ἀπέραντος : εἰς ἀπέραντον קַח יָבֹב Σ' 5₁₄

ἀπλῶς(?) פִּתּוּ [※] Θ' 1₈

ἀπό קָ א' (?) 1₂₄, A' und Σ' 1₂₃, Σ' 2₈, [A'] Θ' 8₁₁ (ἀπό τῆς ὁδοῦ = קָרַח קָרַח), anonym 14₁₉; auch in den adverbialen und präpositionalen Ausdrücken ἀπὸ ἀρχῆθεν קָרַח א' 9₁₁, ἀπ' ἐσχάτου קָרַח Θ' 9₁₁, ἀπὸ δεξιῶν קָרַח א' Σ' 9₁₁, ἀπὸ (Q ἐκ) προσώπου קָרַח א' 7₁

ohne Äquivalent im Hebr.: קָרַח διασώματι ἀπὸ Μωάβ קָרַח קָרַח Σ' 15₉

ἀποβολή : -λή קָרַח E' (?) 6₁₃

ἀπόγονος : -γον קָרַח Σ' (oder vielmehr A' ?) 14₂₂

ἀποδοκιμάζειν : -μάσαι τὸ κακὸν קָרַח Σ' 7₁₀

ἀποκαλύπτειν : -λύφει קָרַח Θ' 8₁₇

ἀποκρῖπτειν : -κρῖπτοντα (Sing.) קָרַח (A') 8₁₇

ἀπόλαυσις : -λαύσεως (קָרַח) א' 5₇

ἀπορρίπτειν : ἀπέρριψεν (lies -ψας) קָרַח Σ' 2₈

ἀπόροξ : -ροξεν קָרַח א' 7₁₀

ἀποσκολοπίζειν : ἀπεσκολοπισμένη קָרַח א' 11₁₈

ἀπόστασις : -σιν קָרַח א' 1₈

ἀποστέλλειν : -στεύαται קָרַח Θ' 16₁

ἀποστολή קָרַח א' 11₁₈

ἀποστρέφειν : ἀπεστράφη קָרַח [A'] Σ' 12₁

ἀποσχίζειν : -σχίσωμεν (קָרַח) א' 7₄

ἀποτίναγμα קָרַח Σ' Θ' 1₈₁

ἀπωθεῖν : ἀπώσασθαι τὸ πονηρὸν קָרַח Σ' 7₁₀

ἀπώροξ : siehe ἀπόροξ

ἀριθμός : -μῶ קָרַח Θ' 10₁₀, οἱ καλοὶ τοῦ ἀριθμοῦ (קָרַח) א' Σ' 3_{14.2} (s. z. St.)

ἀρκεῖν : ἡρκέσαντο קָרַח Θ' 2₈

ἄρμα קָרַח א' 14₂₃, 15₁

Ἄρνων קָרַח א' Θ' und Σ' 16₁

ἀρρωστεῖν : ἡρρώστησας קָרַח א' 14₁₀

ἄρτος : ἄρτου קָרַח א' (?) Σ' 3₁

ἀρχῆθεν : ἀπὸ ἀ. קָרַח א' 9₁₁, οὐδὲ ἀ. קָרַח א' 11₁₄

ἄρχων : ἄρχοντα קָרַח Θ' 16₁, ἄρχοντας (קָרַח) א' 3₁

ἄρωμα : ἀρώματος קָרַח א' Σ' Θ' 3₁₄

ἀσθενεία קָרַח Σ' Θ' 3₈, ἀσθενείας παρέχων קָרַח Θ' 14₁₀

ἀσθενεῖν : -ών קָרַח Σ' Θ' 5₂₇, ἡσθένησεν קָרַח Σ' Θ' 3₈

Ἀσσύριος : -ρίων קָרַח א' 10₁₃, Σ' 7₂₀

ἄστρον : ἄστρα (קָרַח) א' 13₁₈

ἀσχημονεῖν : -νήσει קָרַח א' 3₁₇

ἀλλίσσεσθαι : ἡλλίσσεται Σ' und ἀλλισθήσεται: Α'Θ' יָחַד 1₂₁

ἀλλιστήριον פִּזְיוֹן Α' 1₂

ἀντάρκης : ὅκ' ἀνταρκες ἡμῖν כָּזָב וְשָׁוִי Σ' 7₁₃

ἀντόματος : -τον τῶν Σ' 7₂₃, -τα τῶν Σ' 5₉

αὐτός Nominativ: αὐτός אֵיךְ Α' 8₁₃, Α'Σ'Θ' 9₁₄, δύο αὐτοὶ סְתֵינָם Α' 1₂₁

Casus obliqui bei allen Übersetzern = Pron. person. suff. der 3. Person (αὐτῷ = וְ 3₁₁, 5₂₆, <29> 8₂₀, αὐτοῖς = סֵת 2₉, <αὐτοῦ = וְ Σ' Θ' 5₂₉>))

αὐχεῖν : αὐχῆσαι אָכַד Α' 10₁₅

αὐχημα אָכַד Α' 3₁₅, Σ' 13₁₉

ἀφαιρεῖν : ἀφαιρόντες αὐτοῦ וְשָׁוִי וְשָׁוִי Σ' 5₂₃

ἀφανίζειν : -νίλουσιν וְשָׁוִי Θ' 3₁₂, ἡφανισμένον גְּזֵרָה Α' (?) Σ' Θ' 15₄

ἀφανισμός : -μὲν גְּזֵרָה Σ' Θ' 14₂₃

ἀφέλκειν : -κυσθῶσιν (Q ἑφ.) וְשָׁוִי (Pausalform) [Α']Σ'Θ' 13₂₂

ἄφρασις : -σιν τῶν Σ' 7₂₃, ἀφροσῖς (γ)γῖς Θ' 8₇

ἀφιέναι κῶν Θ' 1₁₄, ἀφῆς κῶν Σ' Θ' 2₉, ἀφῆσαι αὐτὸν ὡς ἀνέπιβαντον קָמָה וְשָׁוִי Σ' 5₈, ἀφειμένον גְּזֵרָה Σ' 7₂₃

ἀφιστάναι : ἀφιστῶντες (?) וְשָׁוִי Α' 5₂₃, ἀποστήσω vermutlich = קָמָה Σ' 1₂₅, ἀποστήσει Α'Θ' und ἀπέστησεν Σ' וְשָׁוִי 8₁₁ (mas. Text וְשָׁוִי)

Βαβυλωνία : -λωνίας (lies -λωνος) בָּבֶל Α'Σ'Θ' 14₂₂

βάδος : βάδον בָּבֶל Α'Σ'Θ' 5₁₀

βάθος : βάθη וְשָׁוִי Σ' 14₁₆

βαθόνειν : βάθονον קָמָה Θ' 7₁₁

βαλλῆς : τὰς φάραγγας τὰς βαθείας גְּזֵרָה וְשָׁוִי Σ' 7₁₉

βαίνειν : εὐρόθυμως βαίνουσαι קָמָה Σ' 3₁₆

βακτηρία : -αν τῶν [Σ']Θ' 14₅

βάλανος : βαλάνους וְשָׁוִי Σ' Θ' 2₁₃

βαρεῖν : βεβαρημένος (oder -νον?) בָּרָא Σ' 1₄

βαρύνειν : -γων בָּרָא Θ' 1₄, ἐβάρυνεν קָמָה Σ' 6₁₀ (mas. Text קָמָה), קָמָה Α'Σ'Θ' 8₂₃

βαρὺς בָּרָא Α' 1₄

βασιλεία : -λειῶν und -λείας (Plur.) קָמָה Σ' 13₁₉, 14₁₉

βασιλεὺς : -λέως τῶν Α' 10₁₂, -λέα τῶν Σ' 7₂₀

βασιλόκοος קָמָה Α'Σ'Θ' 14₂₃, -κοο וְשָׁוִי Α'Σ' 11₅

βάσταγμα (γ)בָּבֶל Σ' Θ' 14₂₃

βία קָמָה Σ' 9₄

βιάζειν : βιάσασθαι בָּבֶל (ב) Α' 10₂, ἐβιάσθη קָמָה Σ' 9₄ (mas. Text קָמָה)

βλάπτειν : βλαπτόμενον וְשָׁוִי Α' 1₁₇ (mas. Text וְשָׁוִי)

βλαστός קָמָה Θ' 14₁₉

βοᾶν : βοήσεται קָמָה Θ' 15₅

- βορρᾶς : βορρά רַעַר A' Σ' Θ' 14₁₃
 βουλευτικός γν' Σ' 9₂
 βουλή : βουλὴν רַעַר A' Θ' und Σ' 16₂
 βους רַב [A'] Σ' Θ' 11₇ (A' nach Q βουκόλιον)
 βραχιάριον : -ρια רַעַר (Σ') 3₂₀
 βρόγχος : βρόγχο רַעַר A' 3₁₆
 βρόχος : βρόχον (Var. βρόχο) רַבֿר A' Σ' Θ' 5₁₈
 βρόχημα רַעַר A' 5₂₄
 γάρ כִּי Σ' 2₄, 9₅, 10_{12, 22} (angeblich Σ' Θ'), 15₉ ([A'] (Σ'))
 γῆ : γῆς רַעַר A' Θ' 14₂, רַעַר Θ' 15₉, רַעַר (γ)רַעַר A' Σ' Θ' 13₁₄
 γιγαριώδης : -τώδης (γ)רַעַר Θ' 1₂₃
 γίνεσθαι : ἐγένετο רַעַר (γ) A' 9₅, γέγονεν רַעַר * A' und [*] (Σ') 1₂₂
 γινώσκειν : γινῶναι (γ)רַעַר Θ' 7₁₃
 γλώσσα und γλώσσαν רַעַר A' Σ' Θ' 5₂₄, 11₁₅
 γνωροῦν : ἐν τῷ γνωροῦσθαι αὐτὴν רַעַר רַעַר [A'] Σ' Θ' 5₂₀
 γνωφώδης : -δους רַעַר A' 13₂ (von רַעַר abgeleitet)
 γνωριότης : -στὰς רַעַר A' 8₁₉
 γνώστης : γνώστης רַעַר Σ' 8₁₉
 γονή : γονὴν רַעַר A' 14₂₂
 γυμνῶν : γυμνῶσαι רַעַר Σ' 3₁₇
 γονή : γοναίικας רַעַר [E'] (Σ') 3₁₈, (רַעַר) A' 13₁₀
 δανειστής : -σταί רַעַר Θ' 3₁₂ (mas. Text רַעַר)
 δάσος : δάση רַעַר Σ' Θ' 10₂₄, δάσσειν רַעַר Θ' (?) 7₁₃
 δε γ' Σ' 5₂₃, כִּי Σ' 3₂₄
 δεῖν binden : δεῖσον רַעַר [A'] Σ' Θ' 8₁₆ (A' nach Q ἐνδεῖσον)
 δέκα רַעַר A' Σ' Θ' 5₁₀
 δέσμος : δεσμῶς (γ)רַעַר A' Σ' Θ' 14₁₇
 δεσμός : δεσμὸν רַעַר [Σ'] Θ' 10₄ (Σ' nach Theodoret αἰχμαλωσίαν),
 δεσμὸς רַעַר A' 3₂₀
 δεύτερος : -ρον (Neutr.) רַעַר A' [Σ'] Θ' 11₁₁ (Σ' vielmehr ἐκ δευτέρου)
 διά c. gen. ב' Σ' 8₂, Σ' Θ' 11₁₄, διὰ τοῦτο רַעַר A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆,
 כִּי Θ' 15₇
 διαβαίνειν : διαβάς רַעַר A' 8₂
 διάβασις : -βάσεις רַעַר A' Θ' 16₂
 διαβόλιον : -λεια (רַעַר)רַעַר Θ' 3₂
 διάδημα : -δήματα רַעַר Σ' Θ' 3₂₁
 διαίρειν : διηρμένον רַעַר A' 2₁₀
 διαίρειν : διελονται (רַעַר)רַעַר (γ) Σ' 14₃
 διανοεῖσθαι : ἐξάρα διανοεῖται רַעַר רַעַר Σ' 10₇
 διαπατεῖν? : siehe S. 98 Anm. 515
 διαπείρειν : διαπεπαρμένος(?) רַעַר (γ) A' 14₁₀
 διαρπάζειν רַעַר 10₂, -πάσσειν רַעַר A' 11₁₁

- διασπαίρειν : διασπαρμένοι (י)חֲתִי θ' 16.
 διασῶρειν : διέσωραν יצא A' 1.
 διασώζειν : -σώσει ויִשֶׁל A' θ' 5₂₀.
 διάσωμα : τῷ διασώματι ἀπὸ Μωάβ בַּמֶּלֶךְ מִיִּשְׂרָאֵל Σ' 15.
 διαφθείρειν : -ροντας διαφθίψω A' Σ' θ' 1.
 διάφορος : -ρα פָּנִים A' 1₁₈.
 διδακτός : -τοίς (י)דָּבָר A' Σ' θ' 8₁₀.
 διδόναι : δώσω יָצַו(י) A' 3.
 διέρχασθαι : διελεύσεται עָלֶיךָ Σ' 8.
 δίκαιος A' θ' und τῷ δίκαιῳ E'(?) פָּדָה 3₁₀, δίκαιων A' und δίκαιοι Σ' פָּדָה 5₂₃, δίκαιον (Neutr.) פָּדָה A' θ' 1₂₁.
 δικαιοσύνη פָּדָה Σ' 1₂₁, -νη פָּדָה A' Σ' 1₂₇, -νας A' und -νην Σ' פָּדָה 5₂₃ (mas. Text פָּדָה, A' sprach פָּדָה).
 Διμών פָּדָה [A'] < Σ' > 15.
 διότι כִּן בֵּן Σ' 15.
 διφθέρωμα פָּדָה A' 8.
 διώρξ : διώρξας (י)פָּדָה Σ' 8.
 δόξα כָּבֹד A' Σ' θ' 11₁₀, δόξης (י)כָּבֹד A' und Σ' 3.
 δόρυ : δόρυα (י)פָּדָה A' 2.
 δρομός : -μοῦ (י)פָּדָה A' Σ' und θ' 10₁₀, פָּדָה Σ' θ' 10₁₁, δρομῶν אֵילִים Σ' 1₂₉.
 δρῶς פָּדָה Σ' 1₂₀, 6₁₂, פָּדָה A' 6₁₂, δρῶς פָּדָה A' 2₁₂.
 δυνάμεις כָּבֹד Σ' 13₁₀, δυνάμεων פָּדָה Σ' θ' 1₂, 14₂₁₋₂₇.
 δυνάστης : -στην כָּבֹד θ' 3.
 δυνατός אֵילִים A' Σ' 10₁₂, -τόν כָּבֹד A' 3₂, -τοί אֵילִים A' (?) Σ' θ' 5₂₂,
 -τοί (lies -τοῦς) (י)פָּדָה A' Σ' 13.
 εὖο : εὖο αὐτοὶ פָּדָה A' 1₂₁, εὖοֹן פָּדָה A' Σ' (?) θ' 8₁₂.
 εὐσώδης : εὐσώδης עָלֶיךָ [A'] Σ' 14₁₀.
 εὐτη : εἰς τὰς εὐτας עָלֶיךָ θ' 2₁₂.
 εὐρακοπία : -αν פָּדָה A' 1₂₃.
 εὐρον פָּדָה A' 1₁₂.
 εἶν אֵילִים A' θ' 1₁₂.
 εἶν : εἶσαν (lies -οας) פָּדָה A' 2.
 εἶαυτοῦ : εἶαυτόν פָּדָה < Σ' > 5₁₂, εἶαυτοῖς Σ' und εἶαυτοῦς A' פָּדָה 3.
 ἐγκόμβωμα : -βώματα פָּדָה Σ' 3₂₀.
 ἐγκώμιον פָּדָה A' 12.
 ἐγγείριον : -ρια פָּדָה Σ' 3₂₂.
 Ἐδῶμ פָּדָה Σ' 11₁₂.
 ἔθνος : ἔθνη אֵילִים Σ' 10₇, Σ' und θ' 14₁₂, ἔθνων אֵילִים A' Σ' θ' 14₂₀.
 εἰδῶλον : εἰδῶλον אֵילִים θ' 2.
 εἰκῆ אֵילִים A' 1₁₂.
 εἶναι : εἶσαι פָּדָה A' θ' 4₂, פָּדָה(י) A' 8₁₂, 16₂, פָּדָה(י) A' und Σ'

- 94, וְיִתְּנָהּ Σ' Θ' 9₅, ἔσονται ἡντι Α' Σ' und Θ' 10₁₅
 οὐκ ἔστιν וְא' 1₆ (X), 5₂₇
 συνετός . . . εἰμι וְיִתְּנָהּ Σ' 10₁₅
 ἔστιν als Kopula hinzugefügt: αὐτός ἐστιν אַתָּה [Α'] Σ' Θ' 9₁₄
 εις ב' bei verschiedenen Übersetzern 1₂₂, 23 zweimal, 5₁₄, 7₂₃ (2^o von
 Σ' fortgelassen), 25, 8₁₄ dreimal, 94, 11₁₅, 13₂₀, 14₂₃, auch
 εις τὸ παραπικραίνειν וְיִתְּנָהּ Σ' 3₅
 וְא' [Α'] Σ' Θ' 13₁₄ (Α' nach Q πρόσ), Σ' 14₁₅
 ו' Σ' und Θ' 2₁₅, Σ' 7₁₅
 εις ἄδην וְיִתְּנָהּ Θ' 7₁₁ (mas. Text וְיִתְּנָהּ)
 εις τὰ ὀπίσω וְיִתְּנָהּ X (Θ') 1₄
 εις : εἶνα וְיִתְּנָה Α' Σ' Θ' 5₁₀
 ἕκαστος וְיִתְּנָה Σ' 14₁₈
 ἐκείνους : -αἷτες וְיִתְּנָה [Α'] (Θ') 1₁₇
 ἐκεῖνος : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ אַתָּה וְיִתְּנָה X Α' Σ' Θ' 4₁
 ἐκκεντρίν : ἐκκεντρίθεται וְיִתְּנָה Α' Σ' Θ' 13₁₅
 ἐκκλισίαι : -σιν וְיִתְּנָה Θ' 1₅
 ἐκλέγειν : ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν וְיִתְּנָה Θ' und Σ' 7₁₅
 ἐκλεκτός : -τὴν πρῶ Σ' 5₂, -τόν (Neutr.) וְיִתְּנָה Α' 1₂₀ (mas. Text וְיִתְּנָה)
 ἐκλόων : ἐκλόων φευσ Σ' 14₂₅ (von φεῖ abgeleitet), ἐκλεκτός φεῖ
 Α' 5₂₁
 ἐκλουσίαι φευσ Α' Σ' 8₂₂
 ἐκνικάν : -κήσει וְיִתְּנָה Σ' 5₂₀
 ἐκρίζου : -ζώσωμεν (וְיִתְּנָה) Θ' 7₄
 ἐκρυφαίν : -φών φεῖ Θ' 14₂₃
 ἐκτασίαι φεῖ Σ' Θ' 8₅, φεῖ Σ' Θ' 11₁₄
 ἐκτελείν : ἐκτεταμένη φεῖ Α' Σ' Θ' 5₂₅, 9₁₀, 14₂₀, ἐκτεταμένος φεῖ
 -ναι) φεῖ Α' 3₁₀
 ἐκτέμνειν : ἐκτέμνη φεῖ Α' Σ' 10₁₂
 ἐκτηρίς φεῖ Α' Σ' 3₂₁
 ἐκτρώμα φεῖ Σ' 14₁₉
 ἐλαία : ἀναμέσον ἐλαιῶν φεῖ בן (Σ') 5₁ (בן als בן gedeutet)
 ἐλαιον : ἐλαίφ φεῖ Α' 1₆, ἐλαίου (710 ἐλαιῶν) φεῖ (Α' Θ') 5₁
 ἐλάτῃ : -ται φεῖ Α' 14₈
 ἐλαύνειν : -ναι φεῖ Α' 11₆
 ἐλέγχειν : ἐλέγξει φεῖ Σ' [Θ'] 11₂
 ἐλος : ἐλφ φεῖ Σ' Θ' 14₂₃
 Ἐμμανουήλ וְיִתְּנָה Σ' 8₅
 ἐμπιράναι : -κρὼν φεῖ Α' 14₂₉
 ἐμπνοια : τὰ σκεδὴ τῆς ἐμπνοίας φεῖ וְיִתְּנָה Σ' 3₂₀
 ἐμπόρια φεῖ 8₂₀ (als φεῖ gedeutet; mas. Text φεῖ [Pausalform])
 ἐμπρησμός : -μόν φεῖ Α' 9₄

ἐν כ bei allen Übersetzern oft (in 9^a zweites כ von [A'] Σ' fortgelassen); so auch in ἐν μέσφ תיבב Θ' 16_a

(כ, also כ statt כ Θ' 16_a)

(ὡς ἐν <Σ') 8₁₁, wo der hebr. Text zwischen כ und כ schwankt)

ב : ἐν τῷ γινῶναι αὐτόν πρὶς Θ' 7₁₃

ohne Äquivalent im hebräischen Texte : καθήσκονται . . . ἐν καπνῷ

ישׁ . . . יבבב Σ' 9₁₇

ἐναλλαγή : -γὰς (ת)תבבב א' 12₄

ἐναλλάκτης : -ται תבבבב א' 3₄

ἐνδοξος : οἱ ἐνδοξοὶ αὐτοῦ יבבב Σ' E' (?) 5₁₅, ἐνδοξά τίνα Σ' 12_a (mas. Text תבבב)

ἐνεκεν : ἕνεκεν τούτου כ ב Σ' 15₄

ἐνίσχυσις : -σιν תבבב <A' oder A' Θ'> 8₁₁

ἐνμετεωρίζειν : -ρίσαι יבבב א' 9₁₀

ἐνοόλωσις : -λώσεως תבבב א' 3₂₄

ἐντέλλεσθαι : -ταῦμαι αὐτῷ יבבב Σ' Θ' 10_a, ἐντεταλμὴν תבבב א' Σ' Θ' 13_a

ἐνώπιον : -τια תבבב א' und [E'] <Θ'> 3₂₁

ἐξ ἐκ א' 5₂₂, vgl. auch ἐκ als Var. zu ἀπό oben bei ἀπό

ἐξαίρειν : ἐξάροι תבבב Σ' 10₇

ἐξαλείφειν : -λείφω תבבב(ת) [A'] <Σ' ?> 13₁₁

ἐξαποστολή : -λήν תבבב א' 7₁₀

ἐξεγείρειν : -ρουσιν תבבב (Pausalform) [A'] Σ' Θ' 15_a (A' nach Q ἐξ-ανεγεροῦσιν), ἐξήγειρεν תבבב א' Θ' 14_a

ἐξολοθρεῖν : -θρεῦσαι תבבב Σ' 10₇

ἐξομολογεῖσθαι : -γήσομαι σοι תבבב א' Σ' Θ' 12₁

ἐξουσιαστής תבבב Σ' 3₇

ἐξουπνίζειν : -νίσωμεν (ת)תבבב א' 7₄

ἐξωθεῖν : -θόμενος תבבב א' 8₂₂, ἐξωσμένος תבבב א' 13₁₄, ἐξωσμένοι (ת)תבבב א' Σ' 16₄

ἐξωμος : -μοι תבבב א' 15₄

ἐπάγειν : ἐπαγομένη תבבב א' 9₄ (mas. Text תבבב)

ἐπαγωγή תבבב א' 9₄

ἐπαινατός : -τοῖς תבבב Σ' 7₁₀

ἐπαίρειν : ἐπάρατε תבבב Σ' 13_a, ἐπηρμένος תבבב Θ' 9₁₄, ἐπηρμένον תבבב א' Σ' Θ' 2₁₃

ἐπαροις (ת)תבבב 5₁₄ (von תבבב abgeleitet)

ἐπηρεαστής : -σται תבבבב Σ' 3₄

ἐπί c. acc. תבבב א' 2_{13.16}, <5_a> 10_{13.15}, 14₁₄, Σ' und Θ' 14₁₃, A' Σ' Θ' 5₂₀, Σ' Θ' 2₁₀, תבבב א' (?) Θ' und Σ' 14₁₉

c. dat. תבבב Σ' 14₁₄, auch in ἐπί τούτῳ כ ב א' 15_{4.7}

c. gen. תבבב א' 15₇

mit unflektiertem Eigennamen תבבב [A'] <Σ'> 15_a

- ἐπιδεῖν *verbinden* : ἐπεδέθησαν ἡγ' Α' 1₈
 ἐπίδεμα : -δέματα ἐπ' ἄρ Θ' 3₂₀
 ἐπιδοσμός : ὑπ' ἄρ Θ' 3₇ (Var. ἐπιδοσμούων)
 ἐπιδομητός : πάσας θείας ἐπιδομητάς ἡγ' ἄρ Σ' Θ' 2₁₈
 ἐπιθορία : -μίας (Sing.) ἡγ' ἄρ Α' 2₁₈
 ἐπικαλεῖν : -λεῖσθαι ἡγ' ἄρ Α' 12₄
 ἐπίκλησις : -σιν ἡγ' ἄρ Σ' 1₁₈
 ἐπίκλητος : -τον (Fem.) ἡγ' ἄρ Θ' 1₁₈
 ἐπικλόζειν : -ζων ἡγ' ἄρ Σ' 8₈
 ἐπίλειμμα : ἡγ' ἄρ Α' Σ' (?) 10₁₉
 ἐπίλεκτος : ἐπιλέκτορας (ἡ) ἡγ' ἄρ Α' 9₁₈
 ἐπiloίπος : τὰ ἐπiloίποα ἔβλα (ἡγ' ἄρ) ἡγ' ἄρ Θ' 10₁₉, τοὺς ἐπiloίπους τῆς
 γῆς ἡγ' ἄρ Α' ἡγ' ἄρ Θ' 15₉
 ἐπίπλαστος : -στα ἡγ' ἄρ Α' 2₁₈, -πλάστων ἐπ' ἄρ Α' 2₈
 ἐπιστρέφειν : οἱ ἐπιστρέφοντες αὐτήν (lies αὐτῆς?) ἡγ' ἄρ Α' (?) Σ' 1₂₇,
 ἐπιστρέφει ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 1₂₈, ἐπα(στράφη) ἡγ' ἄρ Α' 9₁₈
 ἐπισύσχεσις : -σιν ἡγ' ἄρ Θ' 1₁₈
 ἐπίσχοις : -σιν ἡγ' ἄρ Α' 1₁₈
 ἐπιτήδευμα : -δέσματα (ἐπ' ἄρ) ἡγ' ἄρ Α' Σ' 3₈, (ἡ) ἡγ' ἄρ Σ' Θ' 12₄, -δεσμά-
 των (ἐπ' ἄρ) ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 1₁₈, (ἐπ' ἄρ) ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 3₁₀
 ἐπιρρολλίζειν : -ζει ἡγ' ἄρ Α' 3₁₈
 ἐπιφορεῖν : -φορεῖται ἡγ' ἄρ Α' 3₁₈
 ἔργον : ἔργου ἡγ' ἄρ Θ' 3₂₄
 ἔρεισμα : ἡγ' ἄρ Α' 3₁
 ἔρεισμός : -μός (lies -μόν) ἡγ' ἄρ Α' 3₁
 ἔσθιεν : ὡς ἔσθιει ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 5₂₄, φάγονται ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 3₁₀
 ἔσχατος : ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 8₁₈, ἀπ' ἔσχατου ἡγ' ἄρ Θ' 9₁₁
 ἔτι : ἔτι καὶ ἡγ' ἄρ Σ' 7₁₈
 ἐτοιμάζειν : -μάσαι ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 9₈
 εὐζωνος : -νοι ἡγ' ἄρ Σ' 15₄
 εὐθύνειν : -νατε ἡγ' ἄρ Σ' 1₁₇
 εὐπορία : -ρίας ἡγ' ἄρ Α' 5₂₂
 εὐρύθμως : εὐρ. βαίνουσαι ἡγ' ἄρ Σ' 3₁₈
 εὐφροσύνη : -νην ἡγ' ἄρ Α' Σ' (?) Θ' 9₁
 ἔχειν : σχεθῆσονται ἡγ' ἄρ Θ' 13₁₈
 ἔχεται : -λας ἡγ' ἄρ Α' 2₄
 ἔχινος : ἐχίνου ἡγ' ἄρ Α' Σ' Θ' 14₂₃
 ἔως τ' Α' und Σ' 8₈, χρονίζοντες ἔως σκοτίας ἡγ' ἄρ Α' ἡγ' ἄρ Σ' 5₁₁
 ζεῖθος : ζευγῶν ἡγ' ἄρ Α' (?) Σ' Θ' 5₁₀
 ζώνη : ζώνας ἡγ' ἄρ Θ' 3₂₂
 ἡ γ' ἄρ Θ' 7₁₁, ἡγ' ἄρ Σ' 10₁₈
 ἡλικία : -αία ἡγ' ἄρ Σ' 10₂₃

ἡμεῖς : ἡμᾶς וְאֵנָּה A' 7₈

ἡμέρα : -ρα יוֹם ⋈ A' Σ' Θ' 4₁, -ραι (הַ)יָּמִים A' Σ' Θ' 13₂₂

Ἡσαΐας(?) הִישַׁי A' 2₁

ἡσυχάζειν : ἡσυχάζε וַיִּשְׁכַּח A' [Σ'] Θ' 7₁ (Σ' nach Theodoret ἡσυχασον),

ἡσυχασεν וַיִּשְׁכַּח 14₇

ἡστῆν : ἡστᾶσθε וַיִּשְׁכַּח 8₈ zweimal

ἡχος : ἡχων וַיִּשְׁכַּח Θ' 13₂₁

θάλασσα : θαλάσσης וַיִּשְׁכַּח [A'] Σ' 11₉, וַיִּשְׁכַּח A' Σ' Θ' 11₁₀, θαλάσσαν וַיִּשְׁכַּח

[A'] Σ' [Θ'] 8₂₂ (A' Θ' nach Q θαλάσσης)

θάνατος : ὁ θάν. וַיִּשְׁכַּח Θ' 14₁₁ (mas. Text וַיִּשְׁכַּח)

θανατοῖν : ἐθανατώθη וַיִּשְׁכַּח oder וַיִּשְׁכַּח Σ' 14₁₁ (mas. Text וַיִּשְׁכַּח)

θάπτειν : ἄμα . . . ἐτάφη(ς) וַיִּשְׁכַּח . . . וַיִּשְׁכַּח [A'] (Σ') 14₂₀

θαυμάζειν : θαυματομασμένον προσώπων וַיִּשְׁכַּח Θ' 3₂

θαυμαστός κῶς A' 9₂

θεά : θεάς (Plur.) וַיִּשְׁכַּח Σ' Θ' 2₁₀

θελητής : -τάς וַיִּשְׁכַּח Θ' 8₁₉

θεμέλιος : -λίος וַיִּשְׁכַּח Σ' 14₁₉

θεός : θεοῦ בֵּא Σ' 14₁₂, θεόν (הַ)בֵּא Σ' 7₁₂, θεοίς (הַ)בֵּא A' Θ' 8₂₁,

τοῦ θεοῦ וַיִּשְׁכַּח Θ' 11₂

θέρμη ψα A' Σ' Θ' 5₂₄

θηλάζειν : -ζον וַיִּשְׁכַּח Θ' 11₂

θίς : θίνας וַיִּשְׁכַּח A' 8₂₂

θλίβειν : ἀπὸ τῶν θλιβόντων με וַיִּשְׁכַּח A' (?) 1₂₄

θλίψις : θλίψεως וַיִּשְׁכַּח 5₂₀

θνήσκειν : τεθνήκότες וַיִּשְׁכַּח Σ' E' (?) 5₁₂ (mas. Text וַיִּשְׁכַּח)

θρίξ : κόσμου τριχῶν וַיִּשְׁכַּח וַיִּשְׁכַּח Σ' 3₂₄

θροεῖν : θροῆσαι וַיִּשְׁכַּח A' 2₁₉

θρόνηος (בְּ)וַיִּשְׁכַּח A' 8₁₂ (mas. Text וַיִּשְׁכַּח(הַ)וַיִּשְׁכַּח)

θυγάτηρ : -τέρες וַיִּשְׁכַּח Θ' 13₂₁, -τέρων וַיִּשְׁכַּח A' Σ' Θ' 3₁₇

θυμός (הַ)בֵּא [A'] Σ' 12₁

θύρα : θύραι (הַ)בֵּא Σ' 3₂₂

Ἰβραραχίου וַיִּשְׁכַּח יְבִרְכָּהוּ 8₂

Ἰεβαραχίου וַיִּשְׁכַּח יְבִרְכָּהוּ A' Θ' 8₂

Ἰεσοίας וַיִּשְׁכַּח Σ' Θ' 2₁

ἱμ וַיִּשְׁכַּח A' Σ' Θ' 13₂₂

ἱκανός : -νοῦ וַיִּשְׁכַּח A' Σ' Θ' 13₂

ἱλάσκειν : -κόμενος וַיִּשְׁכַּח Σ' 1₁₄

ἱματισμός וַיִּשְׁכַּח A' 9₁

ἱεθεῖν : ἱεσθησονται וַיִּשְׁכַּח(הַ) Θ' 8₁₂

Ἰουδα : διὰ τοῦ Ἰουδα וַיִּשְׁכַּח Σ' 8₂

Ἰουδαία : ἐν Ἰουδαίᾳ (?) וַיִּשְׁכַּח A' 8₂

Ἰοραήλ בְּאֵרְכֵי A' Σ' Θ' 8₁₄, Σ' 14₂

ιστάναι : ἵσταται בָּנָה Σ' 3₁₂, στήσεται סִתְּקָה Σ' 14₂₄

ἰσχυρός יָצִיק [A'] 10₂₄, -ρὸς בָּא A' Θ' 14₁₂, -ρῶν יָצִיקִים A' 1₂₀

ἰτέα : ἱεσῶν עֲרֵבִים A' 15₇

ἔχνος : ἔχνη (?) תִּירָה A' 5₂₇

καθαρίζειν : καθαρίσθητε נִצְּהוּ [Σ'] (Θ') 1₁₀, καθαρισθήσεται תִּתְּקַח (γ)
Θ' 3₂₀

καί γ (Kopula und Waw consecutivum) bei allen Übersetzern

ohne Äquivalent im Hebr. : φοσῶν καί ἐκλῶν רָעִישׁוּ בָרָשׁ Σ' 14₁₂

ἔτι καί עַד Σ' 7₁₂

καίειν : καυθήσονται . . . ἐν καπνῷ שָׂרַף . . . בְּאֵשׁ Σ' 9₁₇

καίριμος : -ρίμων עֲדִיתִּים (A') 1₁₁, -ρίμος יָדִיתִּים A' Θ' (?) 14₂

καιρός : καιροῦ זְמַן Θ' 14₁₂

κακία : κακία רָעָה A' 3₂

κακός : κακόν (Neutr.) רָע Σ' 7₁₂, κακά רָעִים Σ' 3₂

καλάμη : -μην שָׂרָה A' Σ' Θ' 5₂₄

καλαμητής : -ταί לְבָשִׁים Σ' Θ' 3₁₂

κάλλος : κάλλους יָפִי A' [Σ'] und Σ' 3₂₄

καλός : καλοί יָפִים Σ' 3₂₄ (s. z. St.)

καλύβη כֶּסֶף Σ' 1₂

καλύπτειν : -πτοντα סִסְוּתָא A' Σ' 11₂

καλῶς בְּרָא E' (?) 3₁₀

κάμπτειν : κάμπτοντα קָמַעַם Σ' 9₁₂

καπνός : -νός, -νῶ und -νόν שָׂרַף A' 9₁₇, Σ' 4₂, 9₁₇, Θ' 9₁₇

καρδία und -δίας (Sing.) לֵב und (γ) לִבָּב A' Θ' 7₂, A' Σ' 9₂, A' 10₁₂,
A' Σ' Θ' 13₇

καρπός פֶּרֶךְ × 4₂, -πόν יָרֵב A' 10₁₂, -πόος יָרֵב A' (?) Σ' Θ' 3₁₀

κατά c. gen. בָּר Σ' Θ' 10₂, Σ' 10₁₂, [A'] Σ' Θ' 14₂₂

c. acc. בָּ A' Σ' 5₁₇, (A' oder A' Θ') 8₁₁, בָּ Σ' 7₂ (καθ' ὁδόν
ήσου בָּ), בָּ Θ' 11₂ (κατά τὴν ὁδὸν הַדֶּרֶךְ); in freieren Über-
setzungen: ἑδὼν τὴν κατὰ θάλασσαν עַד תִּתְּקַח [A'] Σ' [Θ'] 8₂₂
(A' Θ' nach Q ὁδὸν τῆς θαλάσσης), עַד κατὰ πρόσωπον αὐτῶν
 תִּתְּקַח Θ' 3₁₇

καταβόσκειν : κατεβόσκησθε עֲרִיבִי Σ' 3₁₄

καταβόσχοις : -σιν רָעִים Σ' 6₁₂

κατάβρωμα פֶּרֶךְ A' und Σ' 9₄

κατάδοτος : -δοτοίς עֲלִיזִים Θ' 7₁₂

κατακάμπτειν : -τοντα קָמַעַם A' 9₁₂

κατακλινέν : -κλιθήσονται יָרֵבִי A' Σ' Θ' 14₂₀

κατακλύπτειν : -κλύφουσιν תִּתְּקַח A' Σ' Θ' 14₁₂

κατανέμειν : κατενεμήσαοθς עֲרִיבִי A' 3₁₄

καταντάν : -τήσαι שָׂרָה A' 8₂

καταπαύειν : -παύω יָרֵבִי (γ) Σ' (?) Θ' 13₁₁

- κατακρίνειν : -πυθόμενοι ס'פ'ד'ר Σ' 9₁₂
καταποντίσαι : καταπόντισαν ו'ב' א' E' (?) 3₁₂
καταρρηγνύειν : κατέρρηξέν σε ת'ב'ב' Θ' 14₁₁ (wie aufgefaßt?)
κατατέμνειν : -τετμημένος ת'ט'ט' Σ' (?) 15₂
κάτοπτρον : -טרא ס'ט'ב' א' 3₁₂
καθίς : -סין ת'ט'ט' Σ' 9₄
καλεῖσθαι : καλεῖσθωμεν 7. Schreibfehler für κλάσσωμεν
κενοῖν : κενωθήσεται ת'ק'ר'ר' Σ' 3₁₂
κεφαλή κε' א' Σ' Θ' 9₁₂, -ל'ק' ט'א' א' 2₁
κεφαλῆς : -ל'ידא ת'ב'א' Θ' 8₁
κηρῶν : κηρῶντα ת'מ'א' Σ' 9₁₂
κήπος ת'ב' א' Σ' Θ' 1₁₀
κινεῖν : κινούντων (י')ט'ו' Σ' 10₁₂
κινῶν ת'ט'ב' א' 5₁₂
κιρρός : κηρῶν (Akkus.) ת'ט' א' 13₁₂
κλᾶν : κλάσσωμεν (ת')ט'ר' Σ' 7₂ (von γαρ abgeleitet)
κλαστήριον : -מ'א ת'ט'ט'ט' א' 2₄
κληρονομία : -מ'אן ט'ו'א' א' Σ' Θ' 14₁₂
κλητός : κλητήν ט'ר'ר' א' 1₁₂
κλειός (י')ב' [A'] (Θ') 14₂₂
κλονεῖν : κλονῶν ת'ג'ט' א' 14₁₂, ἐκλονήθη ת'ג'ר' א' 14₂, ἐκλονήθησαν ת'ג'ר' (י') א' 5₁₂
κλόζειν : κλόζων ט'ט' א' 8₂
κλάμμα ת'ט'ר' א' 3₂₄
κολομβήθρα : -θ'רא (Sing.) ת'ט'ב' Σ' 7₂
κόμη : κόμην (ת')ט'ט' א' 3₁₂
κόνοξα : κονίξαιס ס'ט'ט' א' Θ' (?) 7₁₂
κοπιάζειν : ἐκοπίασα ἀρτέναι ט'ט' ו'ט'א'ב' Θ' 1₁₄
κοποῖν ת'ק'ב'ה und κοποῖτε ת'ק'ר' Σ' 7₁₂, ἐκοπώθηן ו'א'ס'כ'ו'מ'ע'ס ו'ט'א'ב' ט'ט' Σ' 1₁₄
κόπτειν : κόψωμεν (ת')ט'ר'ר' Θ' 7₂ (von γαρ abgeleitet)
κορυφή : -פ'ה'ן ת'ר'ר' א' Σ' Θ' 3₁₂
κόσμος : -מ'ון ת'ק'א'ט' Σ' 3₁₂, -מוס ע'ר'ג'ו'ן ת'ט'ר'ס ת'ט'ט' Σ' 3₁₂
κουφίζειν : ἐκοφίξεσ' ל'ר'ת' א' Θ' 8₁₂
κραταίον : -ו'ס'ו'ס' ו'ט'א'ק'ט' 8₂
κραταίωμα (ת')ט'ר'ר' Σ' Θ' 3₁₂ (mas. Text ט'ט' (י')ט'ר')
κράτος : κράτει ת'ר'ת' (Σ') 8₁₂, ὡς κράτει ו'ב'א'ב' Θ' 10₁₂
κραυγάζειν : -צ'ע ת'ט' א' Σ' 15₂
κραυγή ת'ר'ט' א' und (Σ' oder Θ') 15₂, κραυγήν ת'ר'ט' א' Σ' Θ' 15₂
κρίσις : κρίσιν ט'ט'ט' א' 10₂
κριτής : κριτήν ט'ט'ט' א' Σ' Θ' 3₂
κροκόφαντος : κροκοφάντους ת'ט'ט' א' 3₁₂

κροτεῖν : κροτοδοσαι ἑβουθ Σ' Θ' 3₁₈, ἐκρότησαν κροτοδοσαι Σ' 2.

κρούμα : κρούματος (Var. κρούσματος) τύπος Σ' 1.

κρόπταιν : κρόπον ἔτος θ' 16.

κοκλόν : ἐκόκλειον περὶ (Σ' oder Θ') 15.

νότος und -ος τὸν Α' Σ' 38. 718

λάκκος : λάκκος 7ב A' Θ' und Σ' 14. 13.

λαμπρόναιν : λαμπρόνθητε ηεπη [Λ'] (Σ') 1.18

λαός : λαοὺ π' Α' 8₁₁? (s. S. 70 Anm. 322), Σ' Θ' 10₁, λαοί π' π' Α' Σ' Θ' 8₁.

λάρογξ : λάρουγι πτα θ' 3₁₈

λατομαῖν : -μοῦνται 2η π. Α' 10,15

λάφυρα. Ήπει (A) 9.

λέγειν : ἀρετὴς πρῶτον(1) A' 69, εἴπατε πρῶτον A' 69 und E' (?) 310

λεῖμμα $\tau\tau\omega$ $A' 1$.

Λέντιον : -τις ετήσιος Δ' 3.11

λέων : λεόντων (lies λέοντος) לביא א' 6²², λέοντα πηξα Σ' 15.

ἀλλήματα νῦν Σ' Θ' 14¹⁸, 15¹

λιθολογεῖν : ἐλιθολόγησα (lies -σεν) (τη)ῖρον(ι) Α' Σ' Θ' 5.

לימים : לימים אכן א' 814, לימים אבני א' 1419

λίμνη : λίμνας ποταμ Α' 14 m

λαμός : λιμῶ ܠܡܐ ܣ' ܐ' (?) 511

λιπαίνειν : ἐλιπάνθη ἡμεῖς Σ' 610 (mas. Text ἡμεῖς)

⟨λόγος דבר Σ' Θ' 21, B. S. 31 Anm. 74⟩

λατροῦν : λατρεύεται πᾶσι Α' Σ' Θ' 137

μάγος : μάγους ἑβραϊκὰ Α' 8₁₉

μαχαρίσαν : -ploxat אֶחָדִים A' und Θ' 11, of μαχαρίσμενοι αὐτοῦ אֶחָדִים
Σ' 911

3' 0' מקשה לצמח

μαλακίσειν : ἁμαλακίσθης ἐν τῇ [Σ'] (Θ') 14.18

maxima circa $\theta = 1$ in

מאמץ : - Σ שורשים $\langle \Sigma \rangle$ 3.18

μάντις : μάντιν πορ Α' Σ' Θ' 3.

μαρτύριον ἡσυχ. Α' Σ' Θ' 81a

μάταιος : προσφοράν ματαίαν εως τοῦτο Σ' 11.

ματαιότης : -τηςτος ΝΠΣ [Λ'] (Θ') 5₁₂

ματαιός εστι θ' 118

μάχαιρα : μαχάιρα 277 Α' [Σ'] 3 m

μεγαλύνειν : ἐμείζονας πύτυα $A' \Sigma' \Theta'$ 9, μεγαλυνθήσεται πύτυο Σ' 10.

$\mu\eta\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$: $\mu\eta\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ und - $\sigma\alpha$ Σ^A 10¹², $A'\Sigma'$ 9_a. $\mu\eta\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota$ Σ^B 8' 10⁻

מ' 5 א' ש"ר תרמ"ב

μελεσθῶν : -πάντας πάντες θ' 819

μαλωδεῖν : -θήσαστε ἡτοι (A' Σ' (?)) 12.

- μεσημβρία : -ιας (Sing.) מִשְׁמֵרֶת הַיּוֹם Θ' 16;
 μέσος : ἐν μέσῳ בֵּין Θ' 16; ἀνά μέσον: siehe ἀναμέσον
 μετά c. gen. אַחֲרֵי Σ' 2;
 μετακινεῖν : -νοῦν נָחַל Σ' Θ' 16;
 μεταναστεύειν : -στεύειν נָחַל א' 16;
 μετάχδομα : -δόματα מַלְאָכָה א' Θ' 3;
 μεταωρίζειν : ἐμεταωρίσθησαν נָחַל א' 3;
 μεταωρισμός מַלְאָכָה א' 2;
 μετέωρος : -ρον נָחַל Σ' 2, -ροι מִלְאָכָה Θ' 2 (mas. Text מַלְאָכָה)
 μέτρον מִלְאָכָה א' 9;
 μή : ἀπέστησέν με μή πορεύεσθαι מִלְאָכָה Σ' 8 (mas. Text מִלְאָכָה), εὐ μή אֵל [A'] Σ' Θ' 13;
 μή in der Frage הֲ Σ' 7; μή α: siehe μήα
 μήκας : μήκδος מִלְאָכָה (Θ') 13;
 μήρος : μήροισ יִרְכָּה א' Σ' Θ' 14, μήροδ יִרְכָּה א' Θ' 14;
 μήτι ה א' 10;
 μαίνειν : μαμαμμένα (?) מַמָּה א' 6;
 μιγνῶναι : μαμαμμένος מַמָּה Σ' 1;
 μισθεῖν : μαμισθωμένῳ א' Θ' und μαμισθωμένους Σ' מִסְתָּה 7;
 μήτρα : μήτρας (Plur.) מִסְתָּה א' 3, מִסְתָּה Σ' 3;
 μόνον כִּי Σ' 4;
 μοτοῦν : μοτων מִסְתָּה א' 3, ἐμοτώθησαν מִסְתָּה א' 1;
 μου 5, 7, 8, 10, 11 und με 1, 2, 8, 11 zweimal (einmal πρός με).
 12, bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.
 μοχθεῖν : ἐμόχθησα אֶרְוֶה מִלְאָכָה א' 1;
 μοχλός (מִלְאָכָה) א' Σ' 15 (mas. Text מִלְאָכָה)
 μῶα (aus μολα) : μῶה מִלְאָכָה א' Σ' 7;
 μωαλεῖν : μεμωαλεμένον מִסְתָּה א' 5;
 μοκτήρ : -τήρος מִלְאָכָה א' 3, τὰ περί τοῦ μοκτήρος מִלְאָכָה Σ' 3;
 מוֹאֵב מִלְאָכָה א' 15, Σ' 15;
 μάβλα (710 falsch -ας) מִלְאָכָה א' Σ' 5;
 μάδς : μάδן מִלְאָכָה [A'] Σ' Θ' 6, μάδס מִלְאָכָה א' Σ' Θ' 13;
 νεανίας מִלְאָכָה Σ' 9, νεανίας (Plur.) מִסְתָּה Σ' 3;
 νεανίς מִלְאָכָה א' Σ' Θ' 7;
 νέμειν : νεμηθήσονται מִלְאָכָה א' Σ' 5;
 νέος Σ' und νεώτερος Θ' מִלְאָכָה 3;
 νεφέλη : -λη מִלְאָכָה Σ' 14;
 νίκος מִלְאָכָה א' 13;
 νόμος : νόμον מִלְאָכָה א' Σ' Θ' 8;
 νοσσιά : νοσσιά[v] א' und νοσσιάν Σ' Θ' מִלְאָכָה 16;
 νοκτοπολάχιον מִלְאָכָה Σ' 1;
 νόξ : νοκτός מִלְאָכָה Σ' 4, νοκתי מִלְאָכָה Θ' 16;

- νῶτος : νῶτον (lies νῶτος) (יְנוּטָא A' 11;
 ξένος : ξένων עֲנַנִּי A' 2;
 ἐβλεν : ἐβλων A' Σ' und ἐβλα Θ' γ 10, 15
 ἐβραν : ἐβρημένους עֲבִרְנָא Σ' Θ' (?) 15;
 ὁ, ἡ, τό : siehe oben S. 111—115
 ὅδε : τὰδε כִּד × 8, 11
 ὁδός : ὁδός A' Θ' und ὁδῶ Σ' דִּי 8, 11, ὁδὸν דִּי A' Σ' Θ' 8, 11, ὁδὸν
 Σ' 7;
 ὄζειν : ὄζεκός οὖρον Θ' 14, 15
 οἶκος כִּד Σ' 14; οἶκους יְנוּ A' Σ' Θ' 8, 11, οἶκοὺς יְנו A' 8, 10
 οἶνος (יְכַבֵּס Σ' und Θ' 1, 22, οἶνον יִי A' (?) Σ' Θ' 8, 22
 οἰχέσθαι : οἰχέσεται הִכְתִּי A' 8;
 ὀλοκληρία כִּתָּא × A' 1;
 ὀλοκληζειν : -ζων לִבְיָדָא Σ' (?) 14, 15
 ὀμαλός : -לוֹס תִּפְשִׁי Σ' 13;
 ὀμοῖ יִדְקִי A' 1, 11
 ὀπισθεν : ἀπὸ ὀπισθεν יִדְקִי A' Σ' 9, 11
 ὀπίσω : εἰς τὰ ὀπίσω יִדְקִי × (Θ') 1;
 ὀραματίζεσθαι : ὀραματίσθη תִּקַּח A' 2;
 ὀραν : εἶδεν תִּקַּח Σ' Θ' 2;
 ὀρασις : ὀράσει תִּקֵּי A' Σ' [E] 11;
 ὀργή : ὀργῆς (יְרַבְרַב Σ' Θ' 10, 11, (יְנַטְר [A'] Σ' 13;
 ὀργίζειν : ὀργίσθη תִּקַּח Θ' 14;
 ὀριον לִבְיָדָא Σ' 8, 11
 ὀρνεάζειν : -ζοντας עֲנַנִּי A' 8, 11
 ὀρυκτής : -תַּלִּים תִּדְקִי (ב') A' 2, 22 (mas. Text תִּדְקִי תִּדְקִי)
 ὅς : ὅν Σ' Θ' und ὅ A' תִּקַּח 2;
 ὅστις : הִתִּים תִּקַּח E' (?) 6, 11
 ὀσφραίνεин : ὀσφραίνει αὐτὸν τοῦ φόβου תִּקֵּי בִירְמָא יִדְקִי (י) Θ' 11;
 ὅτι כִּד bei verschiedenen Übersetzern 3 u. 10 zweimal. 21. 5, 10. 7, 11. 8, 11.
 9 u. 10, 22. 15;
 οὐ, οὐκ und οὐχ כִּל A' 1; dreimal. 9, 11, A' Σ' Θ' 9; Σ' [E] und Θ'
 11, [A'] (Σ') 14, 20, οὐ μὴ כִּל [A'] Σ' Θ' 13, 22, οὐκ ἔστιν יִי A'
 1; (Σ). 5, 22, οὐκ αὐταρχὸς ὁμῖν כִּד כִּד Σ' 7, 11
 οὐαί יִי Θ' 10;
 οὐδέ כִּל Σ' [Θ'] 11, יִי A' Σ' Θ' 5, 27
 οὐδός : οὐδὸν עֲנַנִּי [A'] Σ' 6;
 οὐδέτι : οὐδέτι προσοίσας תִּקֵּי יִדְקִי כִּל Σ' 1, 11
 οὐρά : οὐρῶν תִּקֵּי A' 7;
 οὐραγία : οὐραγιῶν תִּקֵּי Σ' Θ' 7;
 οὐρανός : -נוֹי עֲנַנִּי A' Θ' 1;
 οὐς : ὥτων (יְנוּטָא Σ' [Θ] 11, ὥτα (יְנוּטָא Σ' 6, 10

- οὗτος : τὴν παραβολὴν αὐτὴν ἡγῆσθαι A' Σ' Θ' 14₄, διὰ τοῦτο καὶ
A' Σ' Θ' 5₂₄, A' Σ' 10₁₆, καὶ ἐν Θ' 15₇, ἐνεκεν τούτου καὶ ἐν Σ'
15₄, ἐπὶ τούτοις καὶ ἐν A' 15_{4.7}, τοῦτο πρῶτον πεκατη [A'] Θ' 8₂₃
ὀφθαλμός : -μοί Σ' und Θ' und -μών A' 2₁₁, -μών (ἡ) Θ' 11₄,
-μοίς 2₁₁ <A> 3₁₅, -μοίς A' und -μός Σ' 2₁₁ 3₈
ὀγλήσεις : -σιν (Q ἐνόη.) ἡγῆσθαι A' Σ' Θ' 1₁₄
ὄψις : ὄψιν παρὰ Θ' 11₃, ὄψεις ἡγῆσθαι A' 2₁₁
παγιδεύειν : -θευθήσονται ἡγῆσθαι Σ' 8₁₅
παιδεία ἡγῆσθαι Σ' Θ' 9₄, Σ' [Θ'] 9₈ (Θ' nach Q παιδείαν)
παιδίον : παιδίους ἡγῆσθαι A' 2₄
παίζειν : παίζεται ἡγῆσθαι Θ' 11₃
παῖς ἡγῆσθαι A' 3₈, παῖδας ἡγῆσθαι A' 3₄
παράβασις : -σιν ἡγῆσθαι Σ' 1₃
παραβολή : -λήν ἡγῆσθαι A' Σ' Θ' 14₄
παράγειν : -γων ἡγῆσθαι Σ' 8₃
παραδοξασμός αὐτός Σ' 9₄
παρακαλεῖν : παρακάλεισθε (ἡ) ἡγῆσθαι A' Θ' 12₁
παράνομος : -νόμων ἡγῆσθαι Σ' 5₁₇
παραπικραίνειν : εἰς τὸ π. ἡγῆσθαι Σ' 3₄, -πικράνῃτε ἡγῆσθαι Σ' Θ' 1₂₀
παρασκευάζειν : παρεσκεύασαν ἑαυτοῖς κατὰ ἡγῆσθαι Σ' 8₃
παρ-απειλίζειν : -ζοῦσαι ἡγῆσθαι <A> 3₁₆
παραχρᾶσθαι : -χρησθήσονται ἡγῆσθαι Σ' 13₁₆
παρηνσκάζειν : -ζοῦσαι (?) ἡγῆσθαι A' 3₁₆
παρέχειν : ἀσθενείας παρέχων ἡγῆσθαι Θ' 14₁₃
παρίεναι : παρίησιν ἡγῆσθαι A' 5₁₄
πάς, πᾶσα etc. καὶ 2_{13.16} 3₁ 7₁₀ zweimal, 8₇ 9₄ 14_{9.20.21} (πᾶσα
ἡγῆσθαι A' Σ' Θ'). 15₂ bei verschiedenen Übersetzern
πατράδελφος : -δέλφω (lies -φω) ἡγῆσθαι A' 5₁
πάχος : πάχος καὶ A' 14₁₄, πάχη 2₁₁ <A> 5₄
πίθεσθαι : πεποιθότες ἡγῆσθαι Θ' 14₁₀
πέλοξ ἡγῆσθαι A' 10₁₃
πένης : πνήτων ἡγῆσθαι A' 10₃, πένις [Σ'] (Θ') 14₂₀
πέραν c. gen. παρὰ [A'] Σ' 7₁₁, ἐν τῷ πέραν c. gen. ἡγῆσθαι Σ' 7₂₀,
ἀπαγόμεναι πέραν Ἀρνών ἡγῆσθαι Σ' 16₂ (mas. Text
ἡγῆσθαι)
πέρας παρὰ Σ' Θ' 2₇
περί c. acc.: ἐὰν περὶ τοῦς μοκτηρὰς ἡγῆσθαι Σ' 3₂₁
περιαιρεῖν : περιεργημένος ἡγῆσθαι Θ' 1₂₂
περιβόλαιον ἡγῆσθαι Σ' 9₄, (ἡ) ἡγῆσθαι Σ' 14₁₁, -λαία ἡγῆσθαι A' 3₂₁
περιέργασθαι : περιήλθεν ἡγῆσθαι A' 16₈
περίζωμα : -ζώματα ἡγῆσθαι Σ' 3₂₂
περίζωννυμι : -ζώννοσθε ἡγῆσθαι 8₃ zweimal

- περισκελῖς : -λίδας σ'σσ' Σ' [und A'] 3₁₂
 περισσεύειν : -σεύειν (?) π'π'π' Α' 1₂, -σεύοας τ'τ' Α' Σ' Θ' 4₂
 περισσεύμα (π')τ'τ' Α' 15₁ (mas. Text π'τ'τ')
 περισσῶς : π. ἐποίησεν π'π' π'π'π' Σ' 15₁
 περιστέλλειν : περιστέλλον ρ'ρ' Σ' 4₁
 περιτέμνειν : περιτεταγμένος δ'δ' Α' 1₂₂
 πέτασθαι, πέτεσθαι : πετάμενος Α' und πετόμενος Θ' ρ'ρ'π' 14₂₉
 πετεινόν ρ'ρ' Α' 16₂
 πηλοβορχειν : -χέσω αὐτήν π'π'κ'κ'κ' (γ) Σ' Θ' 14₂₂
 πηλοβορχία : -χίς κ'κ'κ' Σ' Θ' 14₂₂
 πιμπλάναι : ἐπλήσθησαν ἰκ'κ' Σ' 2₂
 πίνειν π'π'π' Α' (?) Σ' Θ' 5₂₂
 πίτος : πίτος σ'σ'π'π' Σ' Θ' 14₂
 πλεονεκεῖν : πεπλεονεκτημένων γ'γ' Σ' 1₁₇ (mas. Text γ'γ'η)
 πληγὴ π'ρ' Σ' 3₂₂
 πληθύνειν : ἐπληθύνθη π'ρ'π' Σ' [Θ'] 9₂ (Θ' nach Q τῷ πληθύνειν)
 πληροῦν : ἐπλήρουν σ'κ'κ' [Α'] Σ' Θ' 6₁
 πνεῦμα : πνεύματι π'π' Α' Σ' Θ' 11₂, σὺν τῷ πνεύματι (π')τ'τ'τ' Θ' 16₂
 (mas. Text π'τ'τ'τ')
 ποιῇν : ποιήσῃ τ'τ' Α' (?) Σ' Θ' 5₁₉, ἐποίησεν π'π' Α' und Σ' und Θ' 15₁, ποιηθήσεται τ'τ'τ' Α' 3₂₂
 ποιήμα : ποιήματος π'π'π' Α' 3₂₂
 ποιμνίον : ποιμνίου π'κ' Α' 7₂₁
 πολεμεῖν : -μῆσαι σ'σ'π' (δ) Α' Σ' Θ' 7₁
 πολυτελής : -λέσσι σ'σ'σ' Σ' 7₁₂
 πονηρός : -ρόν (Neutr.) σ' Θ' 7₁₂
 πορεύεσθαι τ'τ' Σ' 8₁₁, πορευόμεναι . . . ἐπορεύοντο π'ρ'π' . . . τ'τ' Α' 3₁₂
 ποταμός : -μός τ'τ' Σ' 7₂₀, ἵκαν [Α'] Σ' 7₁₂
 ποταμοῦσθαι : -μοῦθήσονται τ'τ'τ' (γ) Α' [Θ'] 2₁
 ποῦς : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ τ'τ'τ' [Α'] Σ' Θ' 6₁
 πράκτωρ : -τορες Σ' Θ' und -τοροιν Α' (γ)π'π' 3₁₂
 πρᾶξις : πρᾶξεων σ'δ'τ' [Α'] (Σ') 14₂₀
 πρίων τ'τ'τ' Σ' 10₁₂
 πρόθυρον : -ρα π'π'κ' [Α'] Σ' 6₂
 προνομεύειν : -μεῖσαι τ'τ' Σ' Θ' 10₂, ἐπρονομεύθη τ'τ' (Α') 15₁
 προνομή : -μῆν τ'τ' Σ' Θ' 10₂
 πρὸς c. gen. : τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ τ'τ'τ' [Α'] Σ' Θ' 6₁
 c. acc. δ'κ' Α' Σ' 3₂, Σ' 7₂, Α' 7₂, ✕ (Σ') 8₁₁, Α' Θ' 14₂₂, δ' Α' 5₂ (lies ἐν statt πρὸς)
 προσεγγίζειν : -ήγγισα σ'τ'κ' (γ) Α' 8₂
 προσερίζειν : -ερίσχετε σ'π'π'τ' (γ) Α' 1₂₀, τὸ προσερίσαι π'π'π' Α' 3₂
 προσήλυτος τ' Α' Σ' Θ' 14₁

- πρόσθεμα : -θήματα ἑπεσσι [A'] (Σ') 15₉
 πρόσκομμα : -κόμματος קנא A' 8₁₄
 προσκόπτειν : -κόφει קנח(ר) Θ' 3₂, -κόφουσιν קנח(ר) Σ' 8₁₅
 πρόσκοφει : -φει (ר)קנח Σ' 3₁₇
 προστιθέναι : προσθήσω . . . προσθήματα ἑπεσσι . . . ἑπισα [A'] (Σ') 15₉,
 προσετίθη קנח (Θ') 7₂
 προσφέρειν : οὐκέτι προσφέρει הביא קנח(ר) לא Σ' 1₁₃
 προσφορά : -ράν קנח Σ' 1₁₃
 πρόσωπον קנח und (ר)קנח Θ' 13₉, από (Q ex) προσώπου קנח A' 7₂,
 προσώπω קנח A' und Θ' 3₂, προσώποις A' und πρόσωπα Θ'
 קנח 9₁₄, τὰ ἑνώτια τοῦ προσώπου קנח קנח [E'] (Θ') 3₂₁, τὰ
 κατὰ πρόσωπον αὐτῶν קנח Θ' 3₁₁
 πρῶτος קנח Σ' 8₂₃, τοῦτο πρῶτον קנח(ר) [A'] Θ' 8₂₁
 πρωτότοκος : -χοι בכור [A'] (Σ') und [Σ'] (Θ') 14₃₀
 πτερόγιον : -γίου (ר)קנח Σ' Θ' 8₃
 πτήσσειν : πτήσεσθε קנח A' 8₉, anonym 8₉
 πτώμα : τὸ πτώμα σου קנח Σ' 14₁₁ (von קנח abgeleitet)
 πῦρ : πυρός קנח Σ' 4₉, A' Σ' Θ' 5₂₄, A' und Σ' 9₄
 πυρρῶν : πυρρῶσθαι קנח(ר) A' Θ' 1₁₃
 πῶγων קנח Σ' Θ' (?) 15₉
 πῶς ohne Äquivalent im Hebr. [X A'] 1₂₂
 ῥάβδος : ῥάβδω קנח A' Σ' Θ' 11₄, ῥάβδον קנח A' Σ' 14₉
 ῥαψάιμα קנח A' Θ' 14₉
 ῥῆμα קנח A' 2₁
 ῥίζα : ῥίζης קנח A' Σ' 14₂₉
 ῥίπτειν : ῥίψουσιν קנח(ר) Θ' 13₁₃ (mas. Text קנח(ר))
 σαθροῦν : σαθροσθε קנח A' Σ' Θ' (?) 8₉
 σαλεύειν : ἐσαλεύθη קנח(ר) [A'] Σ' 6₄, קנח(ר) A' Θ' 7₉, קנח Σ' 14₉
 Σαμάρεα : -σαίς קנח A' Σ' Θ' 7₉
 σαιρήν : σαιρήνες קנח A' Σ' Θ' 13₂₃
 σεισμός : -μός קנח A' und Σ' 9₄
 Σανγαάρ קנח A' Σ' Θ' 11₁₁
 σημείον קנח (Σ' oder Θ') 5₂₃
 σήραγξ : σήραγγων קנח A' 7₁₉
 σιτευτός : -τών קנח(ר) (A') 1₁₁
 Σιών קנח A' (?) Σ' Θ' 3₁₇
 σιωπᾶν : ἐσιώπησα קנח(ר) A' Σ' Θ' 6₃, ἐσιώπησιν A' Θ' und ἐσιώπηθη
 Σ' קנח 15₁
 σκανδαλίζειν : ἐσκανδαλίσθη קנח A' 3₉
 σκανδαλισμός קנח(ר) A' 3₉
 σκάνδαλον קנח Σ' Θ' 8₁₄, קנח A' 8₁₄ (lies σκανδάλο)
 σκανδαλοῦν : -λώθησονται קנח(ר) A' 8₁₃

σκειός : σκειή ὄν [A'] Σ' 13₂, τὰ σκειή της ἡμνοίας πρὸς ὄν Σ' 3₂₀

σκιά : σκιάν (ἴ) Σ' 16₂

σκοτάζειν : ἐσκοτάσεν πρὸς * 5₂₄

σκοτία : χρονίζοντες ἕως σκοτίας πρὸς ἡγῆται Σ' 5₁₁

σκόλα ὅν Σ' 10₂

σκολεβεῖν : σκολεῖσαι ὅν Σ' 8₁, ὅν Σ' 10₂

σκόλη ἴδιον Α' 1₁₃

σκόλον πρὸς Α' 8₁₄

σκολοῦν : σκολοῦσονται πρὸς (ἴ) Α' 8₁₅

σκιρία : σκιρίαν πρὸς [X] (Σ') 1₂₁, (ἴ) πρὸς Σ' 1₂₂

σοῦ 1₂₂, 22, 3₂₂, 12₁, 14₁₁ dreimal, 19, 20 zweimal, 16₂, σοῖ 12₁, 14₂

und σε 14₁₁ bei verschiedenen Übersetzern = Pron. pers. suff.

σοφία : -ία (ἴ) πρὸς Σ' 10₁₂

σοφός : σοφοὶ πρὸς Α' Σ' 5₂₁

σπαθατικός : -κά πρὸς Σ' 3₂₂

σπάθινος : -να πρὸς Α' 3₁₉

σπινθήρ : -θήρα πρὸς Α' Σ' 1₂₁

στασιόν : στασιώσει τοσοῦ (Α') 9₁₀

στέμφολον : -λα πρὸς * Α' 1₂₂, (ἴ) πρὸς Α' 1₂₂

στερός : -όν (in dem verderbten Texte von 710 Neutr., ursprünglich Mask.) πρὸς Α' 8₁₄

στερέωμα πρὸς 2₁₀

στέφανος : στεφάνους πρὸς Α' Σ' 3₂₀

στήθεσμός : -μός πρὸς Σ' 3₂₁

στήθεσ : ἐστηλκται πρὸς Α' 3₁₂, τῶν ἐστηλωμένων πρὸς Ε' (?) 8₁₂

στήριγμα πρὸς Σ' 3₁ (710 στήριγμα) und [A'] Σ' 3₁

στήρισμός : -μός (lies στήριγμός) πρὸς Σ' 3₁

στρατιά oder στρατεία : στρατιῶν πρὸς Α' 1₂, στρατειῶν πρὸς Α' 14₂₁, 21

στρεβλόν : -λόντα πρὸς Α' 9₁₂

στρέφειν : ὡς ἐστρέφεν πρὸς Σ' 13₁₂

στρογγίλειν : -ζοντας πρὸς Σ' 8₁₀

στρογγυλός : -λοι (710 στρογγυλὸι κάμηλοι) πρὸς πρὸς Α' Σ' 13₂₁

στρουθός : θυγατέρες στρουθῶν πρὸς πρὸς Σ' 13₂₁

στυγερανόναι : -κεράσει τοσοῦ (Θ') 9₁₀

συγκοιτάζειν : -τασθήσονται πρὸς πρὸς Α' 13₁₂

συλλαμβάνειν : -ναι πρὸς Α' Σ' 7₁₂

συλλέγειν : σύλλεξεν πρὸς Α' 4₁

συμβάλλειν : συμβαλεῖ τοσοῦ (Σ') 9₁₀

συμβουλος πρὸς Α' 9₂

συμπαράβλλειν : -παρεβλήθης πρὸς Σ' 14₁₀

συμπλέκειν : -πλεχέσεται πρὸς πρὸς Σ' 9₁₇

συνπαρασμός (תבאב א' 1₂₂)

σύν (ס)תא [A'] (Σ') 14₁₀, σύν σφ̄ πνεύματι αὐτῆς πηγῆς θ' 15₂ (mas. Text תהיה)

συνάγειν : συνάγαγε תבא θ' 4₁

συναρπάζειν : συνήρπασα תהיטו א' θ' 10₁₂

συνδεσμός תבא א' θ' 8₁₂

συνετός : -תול תבאב א' Σ' 5₂₁, συνετός : . . . תול תבאב Σ' 10₁₂

συνταγή : -תה תבא א' Σ' 14₁₂, -תה (ס)תבא א' 1₁₂

συνταράσσειν : siehe συντάσσειν

συντάσσειν : συνταραχθένους αὐτοῦ תבאב (mas. Text תבאב) א' und Σ' θ' 14₁₂ (bei א' ist falsch συνταραχθένους überliefert)

συντέλεια : -אנ תול Σ' θ' 10₁₂

συντομή : -מח תבאב א' und Σ' θ' 10₁₂

[συντριβή תבא א' 13₁₂]

συντριμμός : -מח תבא א' Σ' θ' 15₂

Συρία : -אס תבא א' Σ' 7₁

συρίζειν : συρίσαι תבא (י) א' Σ' 5₂₂, תבא א' Σ' 7₁₂

συρρεῖν : συρρεύσει תבא (י) Σ' 2₂

συσκίασμός : -מח (lies -μός?) תבא א' 1₂

συσσεύειν : συσσεύεας תבאב Σ' 14₁₂

συσσεισμός תבא (א') 5₁₂

συσσημον סא א' 11₁₂, 13₂, א' Σ' θ' 11₁₀

συστροφή : -תח תבא Σ' 1₁₂

συχναῖν : -נאס תבאב א' 9₁₇

συραγίζειν : συράγισον תבא א' (?) Σ' θ' 8₁₂ (Α' nach Q συράγισαι)

σχεδιάζειν : -סאס תבאבב θ' 3₁₂

σχοινίον : σχοινίη תבא [A'] (θ') 5₁₂

σῶμα תבא א' Σ' 14₁₂

ταλαιπωρία תבא Σ' θ' 13₂

ταπεινός תבא Σ' und θ' 2₁₂

ταπεινών : ἐταπεινώθη תבא א' 2₁₂

ταράσσειν : ταραξας תבאב Σ' 14₁₂, ἐταράχθησαν תבאב (י) Σ' θ' 5₂₂

ταρσός : ταρσός (ס)תבא א' 1₁₂

τάφος : תאבא (י)תבא 14₁₂

ταχέως תבא Σ' θ' 8₁

ταχύνειν : ἐτάχονεν תבא Σ' 8₂₂

ταχύς : תבח תבא א' 8₁

τέκνον : τέκνον Σ' und τέκνους θ' תבא 2₂

ταλαμών : -מאס תבאבב א' 3₁₂

τέλεσμα תבא א' 2₁

τελευτή : -תח תבא א' 10₂₂

τέλος תבא Σ' θ' 13₂₂

- τέναγος : τενάγη (תַּנְאִיָּה) A' Σ' Θ' 8;
 τέρπειν : τέρπος (תֶּרֶס) Θ' 12;
 τέρψις : τέρψις (תֶּרֶסֶס) Σ' 5;
 τούχος : τούξ (תֹּוֹךְ) Σ' 8;
 τιθέναι : θέσθαι (תִּתְּנוּ) A' Σ' Θ' 14_m, θεῖν (תִּתְּנוּ) Θ' 16;
 τίμιος : τίμα (תִּמָּה) <Θ'> 8₁₈
 τίναγμα : τινξ (תִּנֵּס) A' 1_m
 τιρώσκω : -σκων (תִּרְוֹן) Σ' 14₁₂, τιρώθης (תִּרְוֹת) [Θ'] <Σ> 14₁₀
 τραχήλος : τραχήλου (תֶּרֶסֶס) A' und Σ' 8;
 τροφή : τροφής (תֶּרֶסֶס) A' Σ' (?) Θ' 13₂₂
 τρώσας : τρώσεως (תֶּרֶסֶס) Θ' 1;
 τυφών : τυφώνων (תִּרְוֹן) A' 13_m
 ὕβρις : ὑβρις (תִּרְוֹן) Θ' 9₁₇
 ὕγις : ὕγις (תִּרְוֹן) Σ' 1;
 ὕδωρ : ὕδατι (תִּרְוֹן) A' (lies ἐν 53.) und Σ' und Θ' 1₂₂, ὕδατα (תִּרְוֹן) A' Σ'
 11₂, ὕδατων (תִּרְוֹן) A' und Σ' Θ' 14₂₂
 οἶός : οἶός (תִּרְוֹן) A' Θ' 5₁, οἶός (תִּרְוֹן) A' 11₁₄
 ὕμεις : ὕμιν (תִּרְוֹן) A' und Σ' Θ' 8₁₂, οὐκ αὐταρχὲς ὕμιν (תִּרְוֹן) Σ' 7₁₀
 ὕμνησις : ὑμν (תִּרְוֹן) Σ' Θ' 12;
 ὑπερέκχουσι : -χούσι (תִּרְוֹן) A' 8;
 ὑπερφανία : ὑφαν (תִּרְוֹן) Σ' Θ' 14₁₁, -νίας (Sing.) (תִּרְוֹן) Σ' 13₁₀, -νία (תִּרְוֹן) A' Σ' 9₂, -νιαι (תִּרְוֹן) A' und Σ' 9₁₇, -νιαι (Plur.) (תִּרְוֹן) A' 12;
 (mas. Text 9₁₇, 12₅ תִּרְוֹן)
 ὑπερογκός : -κα (תִּרְוֹן) Θ' 12₅ (mas. Text תִּרְוֹן)
 ὑπερφανής : -νή (תִּרְוֹן) A' 2₁₂
 ὑπερφερέης : -ρέης (תִּרְוֹן) A' 14₁₁
 ὑπό c. acc. (תִּרְוֹן) [Σ'] Θ' 10;
 ὑποδεικνύμαι : -δείξει (תִּרְוֹן) Σ' 2;
 ὑπόδημα : -μάτων (תִּרְוֹן) A' und <Θ'> 3₁₂
 ὑπόκτανος : -κός (תִּרְוֹן) Σ' 2₁₀
 ὑποκριτής : -καί (תִּרְוֹן) A' (?) Σ' Θ' 9₁₄
 ὑπόλειμμα : (תִּרְוֹן) Θ' 15₇ (mas. Text תִּרְוֹן)
 ὑπολήμιον : ὑλ (תִּרְוֹן) A' Σ' 5;
 ὑπο(ρ)ρώξ : ἐν ὑπορώξιν (תִּרְוֹן) A' 2₁₀
 ὑποτάσσειν : -τάσσει c. acc. (תִּרְוֹן) Σ' 14₂
 ὑψηλός : -λός (תִּרְוֹן) Σ' 2₁₁ (mas. Text תִּרְוֹן), -λόν (תִּרְוֹן) Σ' 5₁₀,
 ὑψηλῇ (תִּרְוֹן) Σ' 14₁₄
 ὑψοῖν : ὑψοῖ (תִּרְוֹן) Σ' Θ' 9₁₀, ὑψοῖ (תִּרְוֹן) Θ' 7₁₁ (mas. Text תִּרְוֹן)
 ὑψωμα : ὑψωμα (תִּרְוֹן) A' 14₁₄
 φάρατς : φάραγας (תִּרְוֹן) Σ' 7₁₀
 φάρυξ : φάρυξ (תִּרְוֹן) Σ' 3₁₂
 φέγγος : φώ (תִּרְוֹן) Σ' 4₂

Φεθρός **סוּרָס** A' II₁₁

φέρειν **אָבִיח** A' und **ח' 112**, **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 162**

φέρω : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** [A'] **ח' 1311** (A' nach Q **פֶּרֶסַס**)

φθάνειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 82**

φλέγειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 42**

φλόξ : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 524**, **פֶּרֶסַס** **ח' 132**

φόβος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 112**, **ח' 112**

φονεύς : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **121**

φορολογεῖν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 142**

φορολογία **פֶּרֶסַס** **ח' 142**

φορορίζειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 917**

Φολισθαίμ, **פֶּרֶסַס** A' und **ח' 1111**, **פֶּרֶסַס** A' **ח' 1421** (?)

Φολισθαίμ, **פֶּרֶסַס** **1422**, **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 911**

φύρειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' und **פֶּרֶסַס** **ח' 922**

φυσάω : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 1422**

φωτός : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' und **ח' 52**

φώς **אָבִיח** **ח' 522**

φωτίζειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 22**

Χαλδαίος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 1312**

χαρά : **פֶּרֶסַס** (lies **פֶּרֶסַס**) **ח' 122**

χείλος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 112**

χειμαρρος (so, nicht **פֶּרֶסַס**, s. Aquila ed. Burkitt Reg. IV 23₁₂) :

פֶּרֶסַס **אָבִיח** A' **152**, **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **712**

χείρ : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** (A' oder A' **ח' 811**), **פֶּרֶסַס** A' und **ח' 1114** (bei **ח' 1114** hat 710 fälschlich **פֶּרֶסַס**), **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **311**

χέρσος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **722**

χορηγείν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **22**

χρηματίζειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 122**

χρονίζειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 511**

χώρα : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 52** (lies **פֶּרֶסַס** **אָבִיח**) **ח' 52**

φάλλειν : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 122**

φήγος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **ח' 1012**

φύχη : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** A' **322**

ὡ **אָבִיח** A' (?) **ח' 522**

ὠδιναι : **פֶּרֶסַס** (lies **פֶּרֶסַס**) **אָבִיח** A' **ח' 132**

ὠία **אָבִיח** **ח' 1321**

ὠμία : **פֶּרֶסַס** A' **1114**

ὠμος : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 1114**

ὠρομα (Var. **פֶּרֶסַס**) **אָבִיח** **ח' 522**

ὡς in der Regel = **אָבִיח**, s. oben S. 122

ohne Äquivalent im Hebr. : **פֶּרֶסַס** **אָבִיח** **ח' 522**

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkungen	3
Verzeichnis der öfter angeführten Werke	16
Ausgabe der Randnoten	19
Die hebräische Grundlage der Übersetzungen von \mathcal{A} , Σ und Θ	108
Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis	110
1) Hebräisch-griechische Abteilung	111
I. Artikel	111
II. Pronomina personalia suffixa	115
III. Hebräisch-griechisches Hauptverzeichnis	115
2) Griechisch-hebräische Abteilung	134

(123) 2

J

218



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B. 148. N. DELHI.